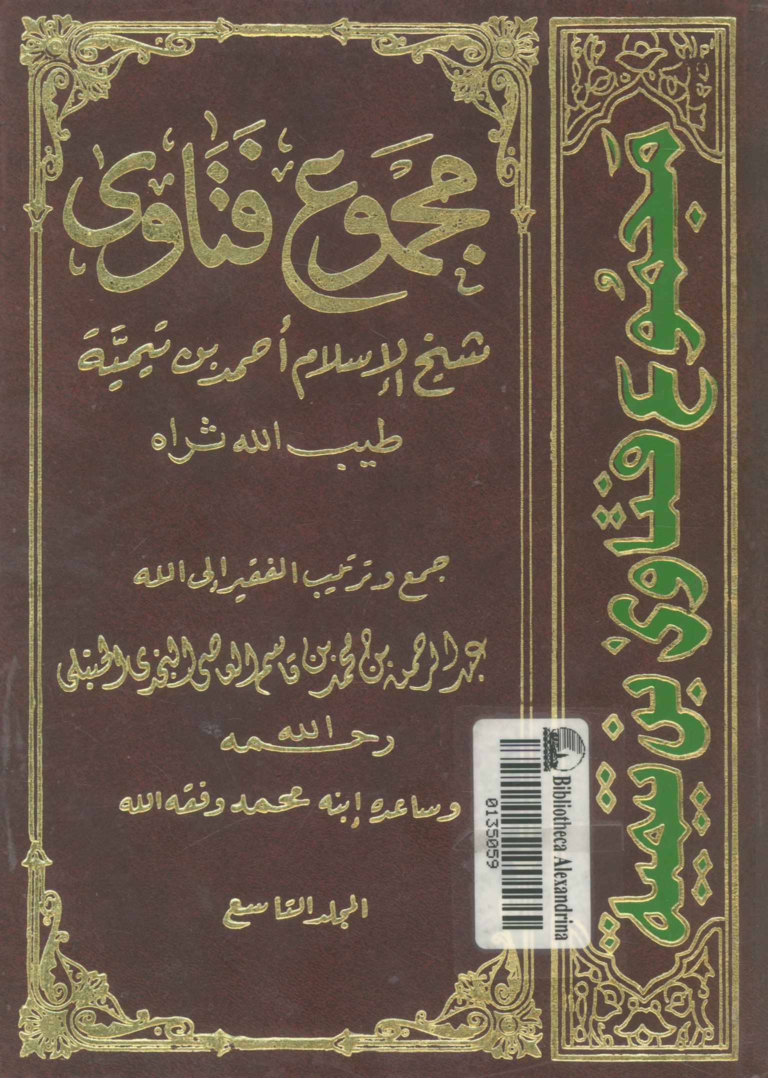

مجموع فتاوى
شيخ الإسلام أحمد بن تيمية
طيب الله ثراه
جمع وترتيب الفقير إلى الله
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي
رحمه الله
وساعده إبنه محمد وفقه الله
المجلد التاسع
مجموع فتاوى ابن تيمية
Bibliotheca Alexandrina
0135059

مجموع فتاوى
شيخ الاسلام احمد بن تيمية

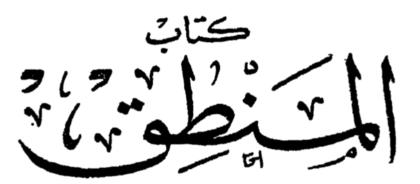
قدس الله روحه

جمع وترتيب الفقير إلى الله

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي

وساعده ابنه محمد وفقهما الله

المجلد التاسع


كتاب
المنطق



الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

سئل شيخ الاسلام

أحمد بن تيمية ـ قدس الله روحه

ما تقولون فى «المنطق»[1]

وهل من قال انه فرض كفاية ، مصيب ام مخطيء ؟

فأجاب : الحمد لله :

أما المنطق : فمن قال : إنه فرض كفاية ، وان من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه ، فهذا القول فى غاية الفساد من وجوه

(١) هذا الجواب ــ قسم من كتاب « نقض المنطق »

كثيرة التعداد ، مشتمل على أمور فاسدة ، ودعاو باطلة كثيرة ، لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها .

بل الواقع قديماً وحديثا : أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر فى علومه به ، ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة ، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه .

فأحسن ما يحمل عليه كلام المتكلم فى هذا : أن يكون قد كان هو وأمثاله فى غاية الجهالة والضلالة ، وقد فقدوا اسباب الهدى كلها ، فلم يجدوا ما يردهم عن تلك الجهالات إلا بعض ما فى المنطق من الأمور التى هى صحيحة ، فانه بسبب بعض ذلك رجع كثير من هؤلاء عن بعض باطلهم ، وان لم يحصل لهم حق ينفعهم ، وان وقعوا فى باطل آخر . ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الاسلام بوجه من الوجوه . إذ من هذه حاله فانما أُتي من نفسه بترك ما امر الله به من الحق ، حتى احتاج الى الباطل .

ومن المعلوم : ان القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه . ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه فى كل علومهم ، بل يعرضون عنها . اما لطولها ، واما لعدم فائدتها ، واما لفسادها ، واما لعدم تميزها وما فيها من الاجمال والاشتباه . فان فيه مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل .

ولهذا ما زال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونه ويذمون اهله، وينهون عنه وعن اهله . حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من اعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم فى تحريمه وعقوبة اهله، حتى ان من الحكايات المشهورة التى بلغتنا : ان الشيخ ابا عمرو بن الصلاح امر بانتزاع مدرسة معروفة من ابى الحسن الآمدي ، وقال : اخذها منه افضل من اخذ عكا . مع ان الآمدي لم يكن احد فى وقته اكثر تبحرا فى العلوم الكلامية والفلسفية منه . وكان من احسنهم اسلاما ، وامثلهم اعتقادا.

ومن المعلوم ان الأمور الدقيقة : سواء كانت حقا او باطلا ، إيماناً او كفراً ، لا تعلم الا بذكاء وفطنة . فكذلك اهله قد يستجهلون من لم يشركهم فى علمهم . وان كان ايمانه احسن من ايمانهم ، اذا كان فيه قصور فى الذكاء والبيان ، وهم كما قال الله تعالى : (ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون . واذا مروا بهم يتغامزون . واذا انقلبوا الى اهلهم انقلبوا فكهين . واذا رأوهم ، قالوا : ان هؤلاء لضالون . وما ارسلوا عليهم حافظين . فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون . على الأرائك ينظرون . هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون ؟) .

فاذا تقلدوا عن طواغيتهم ان كل ما لم يحصل بهذه الطريق القياسية فليس يعلم ، وقد لا يحصل لكثير منهم من هذه الطريق القياسية ما يستفيد

به الايمان الواجب ، فيكون كافرا زنديقا منافقاً جاهلا ضالاً مضلا ، ظلوما كفورا ، ويكون من اكابر اعداء الرسل ، الذين قال الله فيهم : وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين ، وكفى بربك هاديا ونصيرا . وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ؟ كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلا . ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيراً) .

وربما حصل لبعضهم ايمان اما من هذه الطريق او من غيرها . ويحصل له ايضاً منها نفاق ، فيكون فيه ايمان ونفاق ، ويكون فى حال مؤمناً وفى حال منافقا ويكون مرتداً : اما عن اصل الدين ، او عن بعض شرائعه : اما ردة نفاق ، واما ردة كفر . وهذا كثير غالب ، لا سيما فى الأعصار والأمصار التى تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق .

فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال مالا يتسع لذكره المقام .

ولهذا لما تفطن كثير منهم لما فى هذا النفي من الجهل والضلال صاروا يقولون : النفوس القدسية ـــ كنفوس الأنبياء والاولياء ـــ تفيض عليها المعارف بدون الطريق القياسية .

وهم متفقون جميعهم على ان من النفوس من تستغني عن وزن علومها

بالموازين الصناعية فى المنطق ، لكن قد يقولون : هو حكيم بالطبع .

والقياس ينعقد فى نفسه بدون تعلم هذه الصناعة كما ينطق العربى بالعربية بدون النحو ؛ وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض. لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين . فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه احد منهم .

والكلام هنا : هل تستغني النفوس فى علومها بالكلية عن نفس القياس المذكور ، ومواده المعينة. فالاستغناء عن جنس هـذا القياس شيء ، وعن الصناعة القانونية التى يوزن بها القياس شيء آخر . فانهم يزعمون « انـه آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن ان يزل فى فكره وفساد هذا مبسوط مذكور فى موضع غير هذا .

ونحن بعد ان تبينا عدم فائدته ، وان كان قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونه ، ثم تبينا انا لو قدرنا انه قد يفيد بعض الناس من العلم مايفيده هو فلا يجوز ان يقال : ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص ، ولسائر بني آدم طريق إلا بمثل القياس المنطقى. فان هذا قول بلا علم . وهو كذب محقق . ولهذا ما زال متكلموا المسلمين ـــ وإن كان فيهم نوع من البدعة ـــ لهـم من الرد عليه وعلى اهله وبيان الاستغناء عنه ، وحصول الضرر والجهل به والكفر مـا

ليس هذا موضعه ؛ دع غيرهم من طوائف المسلمين وعلمائهم وائمتهم ، كما ذكره القاضي ابو بكر بن الباقلاني فى كتاب « الدقائق » .

فأما الشعري — وهو مايفيد مجرد التخييل وتحريك النفس — وذلك يظهر بأنهم جعلوا الأقيسة خمسة : البرهانى ، والخطابى ، والجدلي . والشعري والمغلطي السوفسطائى . وهو ما يشبه الحق وهو باطل ، وهو الحكمة المموهة — فلا غرض لنا فيه هنا ، ولكن غرضنا تلك الثلاثة .

قالوا : « الجدلي » ما سلم المخاطب مقدماته ، و « الخطابى » ما كانت مقدماته مشهورة بين الناس ، و « البرهانى » ما كانت مقدماته معلومة .

وكثير من المقدمات تكون — مع كونها خطابية او جدلية — يقينية برهانية ، بل وكذلك مع كونها شعرية ، ولكن هي من جهة التيقن بها : تسمى برهانية ، ومن جهة شهرتها عند عموم الناس وقبولهم لها : تسمى خطابية ، ومن جهة تسليم الشخص المعين لها : تسمى جدلية .

وهذا كلام أولئك المبتدعة من الصابئة الذين لم يذكروا النبوات ، ولا تعرضوا لها بنفي ولا إثبات . وعدم التصديق للرسل واتباعهم كفر وضلال . وان لم يعتقد تكذيبهم فالكفر والضلال أعم من التكذيب .

وأما قول بعض المتأخرين في المشهورات : هي المقبولات لكون صاحبها مؤيداً بأمر يوجب قبول قوله ونحو ذلك — فهذه من الزيادات التى الزمتهم إياها الحجة ، ورأوا وجوب قبولها على طريقة الأولين . ولهذا كان غالب صائبة المتأخرين الذين هم الفلاسفة ممتزجين بالحنيفية ، كما أن غالب من دخل فى الفلسفة من الحنفاء مزج الحنيفية بالصبء ، ولبس الحق بالباطل ، اعني بالصبء المبتدع الذي ليس فيه ايمان بالنبوات كصبء صاحب المنطق وأتباعه .

واما الصبء القديم فذاك اصحابه : منهم المؤمنون بالله واليوم الآخر ، الذين آمنوا وعملوا الصالحات . فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، كما ان التهود والتنصر منه ما اهله مبتدعون ضلال قبل ارسال محمد صلى الله عليه وسلم .ومنه ما كان اهله متبعين للحق . وهم الذين آمنوا بالله واليوم والآخر وعملوا الصالحات . فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

ومن قال من العلماء المصنفين في المنطق : ان القياس الخطابى هو ما يفيد الظن ، كما ان البرهانى ما يفيد العلم : فلم يعرف مقصود القوم ؛ ولا قال حقا . فان كل واحد من الخطابي والجدلي قد يفيد الظن ، كما ان البرهانى قد تكون مقدماته مشهورة ومسلمة .

فالتقسيم لمواد القياس وقع باعتبار الجهات التى يقبل منها ؛ فتارة يقبل

القول لانه معلوم؛ اذ العلم يوجب القبول . واما كونه لايفيد العلم فلا يوجب قبوله الا لسبب . فان كان لشهرته : فهو خطابي ، ولو لم يفد علما ولا ظنا . وهو ايضا خطابي اذا كانت قضيته مشهورة ، وان إفاد علما او ظنا . والقول فى الجدلي كذلك .

ثم انهم قد يمثلون المشهورات المقبولات التى ليست علمية بقولنا « العلم حسن والجهل قبيح ، والعدل حسن ، والظلم قبيح » ونحو ذلك من الاحكام العملية العقلية التى يثبتها من يقول بالتحسين والتقبيح ، ويزعمون انا اذا رجعنا الى محض العقل لم نجد فيه حكما بذلك . وقد يمثلونها بأن الموجود لا بد ان يكون مباينا للموجود الآخر او محايثا له ، او ان الموجود لا بد ان يكون بجهة من الجهات . او يكون جائز الرؤية ويزعمون : ان هذا من احكام الوهم لا الفطرة العقلية .

قالوا : لان العقل يسلم مقدمات يعلم بها فساد الحكم الاول .

وهذا كله تخليط ظاهر لمن تدبره .

فأما تلك القضايا التى سموها مشهورات غير معلومة فهي من العلوم العقلية البديهية التى جزم العقول بها اعظم من جزمها بكثير من العلوم الحسابية والطبيعية ، وهي كما قال اكثر المتكلمين من اهل الاسلام ، بل اكثر متكلمي اهل الارض من جميع الطوائف : انها قضايا بديهية عقلية ؛ لكن

قد لا يحسنون تفسير ذلك . فان حسن ذلك وقبحه هو حسن الافعال وقبحها ، وحسن الفعل هو كونه مقتضيا لما يطلبه الحي لذاته ويريده من المقاصد ، وقبحه بالعكس . والامر كذلك .

فان العلم والصدق والعدل هي كذلك محصلة لما يطلب لذاته ويراد لنفسه من المقاصد ، فحسن الفعل وقبحه هو لكونه محصلا للمقصود المراد بذاته او منافيا لذلك .

ولهذا كان الحق يطلق تارة بمعنى النفي والاثبات فيقال : هذا حق اي ثابت ، وهذا باطل اي منتف ؛ وفى الافعال : بمعنى التحصيل للمقصود ، فيقال : هذا الفعل حق ؛ اي نافع ؛ او محصل للمقصود ، ويقال : باطل اي لا فائدة فيه ونحو ذلك ،

وأما زعمهم : أن البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فساده : فهذا غلط ؛ لأن القياس لا بد له من مقدمات بديهية فطرية ، فان جوز ان تكون المقدمات الفطرية البديهية غلطاً من غير تبيين غلطها إلا بالقياس ، لكان قد تعارضت المقدمات الفطرية بنفسها ، ومقتضى القياس الذي مقدماته فطرية . فليس رد هذه المقدمات الفطرية لأجل تلك بأولى من العكس بل الغلط فيما تقل مقدماته أولى ، فما يعلم بالقياس وبمقدمات فطرية : اقرب إلى الغلط مما يعلم بمجرد الفطرة .

وهذا يذكرونه فى نفي علو الله على العرش ونحو ذلك من أباطيلهم .

والمقصود هنا : ان متقدميهم لم يذكروا المقدمات المتلقاة من الأنبياء ، ولكن المتأخرون رتبوه على ذلك: إما بطريق الصابئة الذين لبسوا الحنيفية بالصابئة : كابن سينا ونحوه ، وإما بطريق المتكلمين الذين احسنوا الظن بما ذكره المنطقيون وقرروا إثبات العلم بموجب النبوات به .

أما الاول : فانه جعل علوم الأنبياء من العلوم الحدسية لقوة صفاء تلك النفوس القدسية وطهارتها ، وان قوى النفوس فى الحدس لاتقف عند حد. ولا بد للعالم من نظام ينصبه حكيم ، فيعطى النفوس المؤيدة من القوة ما تعلم به ما لا يعلمه غيرها بطريق الحدس ، ويتمثل لها ما تسمعه وتراه في نفسها من الكلام ومن الملائكة ما لا يسمعه غيرها ، ويكون لها من القوة العملية التى تطيعها بها هيولى العالم ما ليس لغيرها ، فهذه الخوارق فى قوى العلم مع السمع والبصر ، وقوة العمل والقدرة : هي النبوة عندهم .

ومعلوم ان الحدس راجع إلى قياس التمثيل ، كما تقدم . وأما مايسمع ويرى فى نفسه فهو من جنس الرؤيا ، وهذا القدر يحصل مثله لكثير من من عوام الناس ، وكفارهم ، فضلا عن اولياء الله وانبيائه . فكيف يجعل ذلك هو غاية النبوة ؟ وان كان الذي يثبتونه للأنبياء اكمل وأشرف ، فهو كملك اقوى من ملك . ولهذا صاروا يقولون : النبوة مكتسبة ، ولم يثبتوا نزول

ملائكة من عند الله إلى من يختاره ويصطفيه من عباده.ولا قصد إلى تكليم شخص معين من رسله ؛ كما يذكر عن بعض قدمائهم انه قال لموسى بن عمران : انا أصدقك فى كل شيء إلا فى ان علة العلل كلمك ، ما اقدر ان اصدقك فى هذا!. ولهذا صار من ضل بمثل هذا الكلام يدعي مساواة الأنبياء والمرسلين او التقدم عليهم ؛ وهذا كثير في كثير من الناس الذين يعتقدون في انفسهم انهم أكمل النوع ، وهم من اجهل الناس واظلمهم واكفرهم واعظمهم نفاقا .

واما المتكلمون المنطقيون فيقولون : يعلم بهذا القياس ثبوت الصانع وقدرته وجواز ارسال الرسل ؛ وتأييد الله لهم بما يوجب تصديقهم فيما يقولونه وهذه الطريقة اقرب الى طريقة العلماء المؤمنين ؛ وان كان قد يكون فيها انواع من الباطل : تارة من جهة ماتقلدوه عن المنطقيين ؛ وتارة من جهة ما ابتدعوه هم مما ليس هذا موضعه .

ومنطقية اليهود والنصاري كذلك ؛ لكن الهدى والعلم والبيان فى فلاسفة المسلمين ومتكلميهم اعظم منه فى اهل الكتابين ؛ لما في تينك الملتين من الفساد .

ولكن الغرض تقرير جنس النبوات . فان أهل الملل متفقون عليها لكن اليهود والنصارى آمنوا ببعض الرسل وكفروا ببعض . والصابئة الفلاسفة ونحوهم آمنوا ببعض صفات الرسالة دون بعض . فاذا اتفق متفلسف من اهل

الكتاب جمع الكفرين : الكفر بخاتم المرسلين. والكفر بحقائق صفات الرسالة فى جميع المرسلين ، فهذا هذا .

فيقال لهم ــ مع علمهم بتفاوت قوى بني آدم فى الادراك ــ : ما المانع من ان يخرق سمع احدهم وبصره ، حتى يسمع ويرى من الامور الموجودة فى الخارج مالا يراه غيره ؟ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « انى أرى مالا ترون ، وأسمع مالا تسمعون ، أطت السماء وحق لها ان تئط ، مافيها موضع اربع اصابع إلا وملك قائم او قاعد او راكع او ساجد » فهذا احساس بالظاهر او بالباطن لما هو فى الخارج .

وكذلك العلوم الكلية البديهية قد علمتم انها ليس لها حد فى بني آدم فمن اين لكم ان بعض النفوس يكون لها من العلوم البديهية مايختص بها وحدها او بها وبأمثالها مالا يكون من البديهيات عندكم ؟ وإذا كان هذا ممكناً ــ وعامة اهل الأرض على أنه واقع لغير الأنبياء ــ دع الأنبياء ــ فمثل هذه العلوم ليس في منطقكم طريق اليها ، إذ ليست من المشهورات ولا الجدليات ، ولا موادها عندكم يقينية ، وانتم لاتعلمون نفيها ، وجمهور اهل الأرض من الأولين والآخرين على إثباتها . فان كذبتم بها كنتم ــ مع الكفر والتكذيب بالحق وخسارة الدنيا والآخرة ــ تاركين لمنطقكم ايضاً ، وخارجين عما اوجبتموه على انفسكم : انكم لاتقولون إلا بموجب القياس ، إذ ليس لكم بهذا النفي قياس

ولا حجة تذكر . ولهذا لم تذكروا عليه حجة ، وإنما اندرج هـذا النفي في كلامكم بغير حجة .

وان قلتم : بل هي حق ، اعترفتم بان من الحق مالا يوزن بميزان منطقكم . وان قلتم : لاندري احق هي ام باطل ؟ اعترفتم بان اعظم المطالب واجلها لايوزن بميزان المنطق .

فان صدقتم لم يوافقكم المنطق . وإن كذبتم لم يوافقكم المنطق . وان ارتبتم لم ينفعكم المنطق .

ومن المعلوم : ان موازين الأموال لايقصد أن يوزن بها الحطب والرصاص دون الذهب والفضة . وامر النبوات وما جاءت به الرسل اعظم فى العلوم من الذهب فى الأموال . فاذا لم يكن فى منطقكم ميزان له كان الميزان ـ مع انه ميزان ـ عائلا جائراً ، وهو ايضاً عاجز . فهو ميزان جاهل ظالم إذ هو اما ان يرد الحق ويدفعه فيكون ظالما ، اولا يزنه ولا يبين امره فيكون جاهلا ، او يجتمع فيه الأمران فيرد الحق ويدفعه ـ وهو الحق الذي ليس للنفوس عنه عوض ، ولا لها عنه مندوحة ، وليست سعادتها الا فيه ولا هلاكها الا بتركه ـ فكيف يستقيم ـ مع هذا ـ ان تقولوا: انه وما وزنتموه به من المتاع الخسيس الذي انتم فى وزنكم اياه به ظالمون عائلون ، لم تزنوا بالقسطاس المستقيم ، ولم تستدلوا بالآيات البينات : هو [معيار] العلوم الحقيقية، والحكمة اليقينية،

التي فاز بالسعادة عالمها ، وخاب بالشقاوة جاهلها ، ورأس مال السادة ، وغاية العالم المنصف منكم : ان يعترف بعجز ميزانكم عنه .

واما عوام علمائكم فيكذبون به ويردونه ، وان كان منطقكم ، يرد عليهم ، فلستم بتحريف امر منطقكم احسن حالا من اليهود والنصارى في تحريف كتاب الله الذي هو في الأصل حق هاد لاريب فيه .

فهذا هذا ولا حول ولا قوة الا بالله .

وايضاً هم متفقون على انه لايفيد الا اموراً كلية مقدرة في الذهن ، لا يفيد العلم بشيء موجود محقق في الخارج الا بتوسط شيء آخر غيره . والأمور الكلية الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية ، ولا هي ايضاً علما بالحقائق الخارجية ، اذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره ، هو بها هو ، وتلك ليست كلية ، فالعلم بالأمر المشترك لايكون علما بها فلا يكون في القياس المنطقي علم تحقيق شيء من الأشياء وهو المطلوب .

وايضاً هم يطعنون في قياس التمثيل . انه لايفيد الا الظن ، وربما تكلموا على بعض الأقيسة الفرعية ، او الأصلية التي تكون مقدماتها ضعيفة او مظنونة ، مثل كلام السهروردي المقتول على الزندقة صاحب «التلويحات» و «الألواح » و « حكمة الأشراق » . وكان في فلسفته مستمداً من الروم الصابئين والفرس

المجوس. وهاتان المادتان : هما مادتا القرامطة الباطنية، ومن دخل ويدخل فيهم من الاسماعيلية والنصيرية وامثالهم.، وهم ممن دخل في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «لتأخذن مأخذ الأمم قبلكم شبراً بشبر وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، قالوا : فارس والروم ؟ قال : فمن ؟!».

والمقصود: ان ذكر كلام السهروردي هذا على قياس ضربه، وهو ان يقال : السماء محدثة، قياساً على البيت، بجامع مايشتركان فيه من التأليف فيحتاج ان يثبت ان علة حدوث البناء هو التأليف وانه موجود في الفرع.

والتحقيق: ان «قياس التمثيل» ابلغ في افادة العلم واليقين من «قياس الشمول» وان كان علم قياس الشمول اكثر فذاك اكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب ان البصر اعظم واكمل، والسمع اوسع واشمل، فقياس التمثيل : بمنزلة البصر، كما قيل : من قاس مالم يره بما رأى [1]. وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم.

ثم ان كل واحد من القياسين - في كونه علمياً او ظنياً - يتبع مقدماته

---

(١) كذا بالأصل.

فقياس التمثيل فى الحسيات وكل شيء : اذا علمنا ان هذا مثل هذا علمنا ان حكمه حكمه ، وان لم نعلم علة الحكم ، وان علمنا علة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم ، فبكل واحد من العلم بقياس التمثيل وقياس التعليل يعلم الحكم .

وقياس التعليل : هو فى الحقيقة من نوع قياس الشمول ، لكنه امتاز عنه بان الحد الأوسط ــ الذي هو الدليل فيه ــ هو علة الحكم ، ويسمى قياس العلة ، وبرهان العلة . وذلك يسمي قياس الدلالة وبرهان الدلالة ، وان لم نعلم التماثل والعلة ، بل ظنناها ظناً كان الحكم كذلك .

وهكذا الأمر فى قياس الشمول : ان كانت المقدمتان معلومتين كانت النتيجة معلومة ، والا فالنتيجة تتبع اضعف المقدمات .

فأما دعواهم : ان هذا لايفيد العلم ، فهو غلط محض محسوس ، بل عامة علوم بني آدم العقلية المحضة [هي] من قياس التمثيل .

وايضاً فان علومهم التى جعلوا هذه الصناعة ميزاناً لها بالقصد الاول : لا يكاد ينتفع بهذه الصناعة المنطقية فى هذه العلوم الا قليلا . فان العلوم الرياضية : من حساب العدد ، وحساب المقدار الذهني والخارجي ، قد علم ان الخائضين فيها من الاولين والآخرين مستقلون بها من غير التفات الى هذه

الصناعة المنطقية واصطلاح اهلها . وكذلك مايصح من العلوم الطبيعية الكلية ، والطبية ، تجد الحاذقين فيها لم يستعينوا عليها بشيء من صناعة المنطق ، بل امام صناعة الطب بقراط : له فيها من الكلام الذي تلقاه اهل الطب بالقبول ووجدوا مصداقه بالتجارب ، وله فيها من القضايا الكلية التى هي عند عقلاء بني آدم من اعظم الامور ، ومع هذا فليس هو مستعيناً بشيء من هذه الصناعة، بل كان قبل واضعها . وهم وان كان العلم الطبيعي عندهم اعلم واعلى من علم الطب فلا ريب انه متصل به . فبالعلم بطبائع الاجسام المعينة المحسوسة تعلم طبائع سائر الأجسام ، ومبدأ الحركة والسكون الذي فى الجسم . ويستدل بالجزء على الكل ، ولهذا كثيراً مايتناظرون فى مسائل ، ويتنازع فيها هؤلاء وهؤلاء ، كتناظر الفقهاء والمتكلمين فى مسائل كثيرة تتفق فيها الصناعتان ، وأولئك يدعون عموم النظر ، ولكن الخطأ والغلط عند المتكلمين والمتفلسفة اكثر مما هو عند الفقهاء والاطباء ، وكلامهم وعلمهم انفع ، وأولئك اكثر ضلالاً واقل نفعاً ، لانهم طلبوا بالقياس مالا يعلم بالقياس ، وزاحموا الفطرة والنبوة مزاحمة اوجبت من مخالفتهم للفطرة والنبوة ماصاروا به من شياطين الأنس والجن الذين يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، بخلاف الطب المحض فانه علم نافع ، وكذلك الفقه المحض .

وأما علم مابعد الطبيعة ــ وإن كانوا يعظمونه ، ويقولون : هو الفلسفة الاولى ، وهو العلم الكلي الناظر فى الوجود ولواحقه ، ويسميه متأخروهم العلم

الالهي ، وزعم المعلم الاول لهم : انه غاية فلسفتهم ونهاية حكمتهم — فالحق فيه من المسائل قليل نزر ، وغالبه علم بأحكام ذهنية لاحقائق خارجية . وليس على اكثره قياس منطقي . فان الوجود المجرد والوجوب والامكان والعلة المجردة والمعلول ، وانقسام ذلك إلى جزء الماهية ، وهو المادة والصورة ؛ والى علتي وجودها . وهما الفاعل والغاية ؛ والكلام فى انقسام الوجود الى الجواهر والأعراض التسعة ؛ التى هي : الكم والكيف والاضافة والاين ومتى والوضع والملك ؛ وان يفعل وان ينفعل ؛ كما انشد بعضهم فيها :

زيد الطويل الاسود بن مالك
فى داره بالامس كان يتكي
فى يده سيف نضاه فانتضى
فهذه عشر مقولات سواء

ليس عليها ولا على أقسامها قياس منطقى ؛ بل غالبها مجرد استقراء قد نوزع صاحبه فى كثير منه .

فاذا كانت صناعتهم بين علوم لايحتاج فيها الى القياس المنطقى . وبين مالا يمكنهم ان يستعملوا فيه القياس المنطقي : كان عديم الفائدة فى علومهم ، بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ماضر كثيراً من الناس

كما سد على كثير منهم طريق العلم ، واوقعهم في اودية الضلال والجهل . فما الظن بغير علومهم من العلوم التى لاتحد للأولين والآخرين .

وايضاً لاتجد احداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق ، لا من العلوم الدينية ولا غيرها ، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق .

وقد صنف فى الاسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك . وليس فى أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق ، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني .

وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً، وإن كان الفقه واصوله متصلا بذلك فهي اجل واعظم من ان يظن ان لأهلها التفات الى المنطق ، إذ ليس فى القرون الثلاثة من هذه الأمة — التى هي خير امة اخرجت للناس — وافضلها القرون الثلاثة : من كان يلتفت إلى المنطق او يعرج عليه ، مع انهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التى لا يدرك احد شأوها ، كانوا اعمق الناس علماً ، واقلهم تكلفاً ، وابرهم قلوباً . ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين من الفرق اعظم مما بين القدم والفرق ، بل الذي وجدناه بالاستقراء ان من المعلوم : ان من الخائضين فى العلوم من اهل هذه

الصناعة اكثر الناس شكا واضطراباً ، واقلهم علماً وتحقيقاً ، وابعدهم عن تحقيق علم موزون . وإن كان فيهم من قد يحقق شيئاً من العلم . فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها . وصحة ذهنه وإدراكه ، لا لأجل المنطق. بل إدخال صناعة المنطق فى العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الاشارة ، ويجعل القريب من العلم بعيداً ، واليسير منه عسيراً . ولهذا تجد من أدخله فى الخلاف والكلام واصول الفقه وغير ذلك ، لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق ؛ مع قلة العلم والتحقيق .

فعلم انه من اعظم حشو الكلام ، وابعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام .

نعم لا ينكر ان في المنطق ما قد يستفيد ببعضه من كان فى كفر وضلال ، وتقليد ، ممن نشأ بينهم من الجهال ، كعوام النصارى واليهود والرافضة ونحوهم . فأورثهم المنطق ترك ماعليه اولئك من تلك العقائد . ولكن يصير غالب هؤلاء مداهنين لعوامهم ، مضلين لهم عن سبيل الله ، او يصيرون منافقين زنادقة ، لا يقرون بحق ولا بباطل ، بل يتركون الحق كما تركوا الباطل .

فأذكياء طوائف الضلال إما مضللون مداهنون ، وإما زنادقة منافقون لايكاد يخلو احد منهم عن هذين ،

فأما ان يكون المنطق وقفهم على حق يهتدون به : فهذا لايقع بالمنطق .

ففي الجملة : مايحصل به لبعض الناس من شحذ ذهن ، او رجوع عن باطل او تعبير عن حق:فانما هو لكونه كان فى اسوأ حال، لا لما فى صناعة المنطق من الكمال .

ومن المعلوم : ان المشرك إذا تمجس ، والمجوسي إذا تهود : حسنت حاله بالنسبة الى ما كان فيه قبل ذلك . لكن لايصلح أن يجعل ذلك عمدة لأهل الحق المبين .

وهذا ليس مختصاً به . بل هذا شأن كل من نظر فى الأمور التى فيها دقة ولها نوع إحاطة ، كما تجد ذلك فى علم النحو . فانه من المعلوم ان لأهله من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما ليس لأهل المنطق ، وان اهله يتكلمون فى صورة المعانى المعقولة على اكمل القواعد . فالمعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى وضع خاص ، بخلاف قوالبها التى هي الألفاظ ، فانها تتنوع ، فمتى تعلموا أكمل الصور والقوالب للمعاني مع الفطرة الصحيحة كان ذلك اكمل وانفع واعون على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في امور فطرية عقلية لا يحتاج فيها الى اصطلاح خاص .

هذا لعمري عن منفعته فى سائر العلوم .

واما منفعته فى علم الاسلام خصوصاً : فهذا أبين من ان يحتاج الى بيان. ولهذا تجد الذين اتصلت إليهم علوم الأوائل ، فصاغوها بالصيغة العربية بعقول المسلمين جاء فيها من الكمال والتحقيق والاحاطة والاختصار مالا يوجد في كلام الاوائل ، وان كان في هؤلاء المتأخرين من فيه نفاق وضلال لكن ، عادت عليهم فى الجملة بركة ما بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم من جوامع الكلم وما أوتيته امته من العلم والبيان الذي لم يشركها فيه احد .

وأيضاً فان صناعة المنطق وضعها معلمهم الاول : ارسطو صاحب التعاليم التى لمبتدعة الصابئة يزن بها ما كان هو وامثاله يتكلمون فيه من حكمتهم وفلسفتهم ، التى هي غاية كمالهم . وهي قسمان : نظرية وعملية .

فأصح النظرية ــ وهي المدخل الى الحق ــ هي الامور الحسابية الرياضية.

واما العملية : فاصلاح الخلق والمنزل والمدينة . ولا ريب ان فى ذلك من نوع العلوم والاعمال الذي يتميزون بها عن جهال بني آدم الذين ليس لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل ما يستحقون به التقدم على ذلك . وفيه من منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل فى ضمن ما جاءت به الرسل .

وفيها ايضاً من قول الحق واتباعه والامر بالعدل والنهي عن الفساد : ما هو داخل فى ضمن ما جاءت به الرسل .

فهم بالنسبة الى جهال الامم كبــادية الترك ونحوهم امثل إذا خلوا عن ضلالهم ، فأما مع ضلالهم فقد يكون الباقون على الفطرة من جهال بني آدم امثل منهم .

فاما اضل اهل الملل ــ مثل جهــال النصارى وسامرة اليهود ــ فهم اعلم منهم واهدى واحكم واتبع للحق . وهذا قد بسطته بسطاً كثيراً في غير هذا الموضع .

وإنما المقصود هنا : بيان ان هذه الصناعة قليلة المنفعة عظيمة الحشو .

وذلك ان الامور العملية الخلقية قل ان ينتفع فيها بصنــاعة المنطق . اذ القضايا الكلية الموجبة ــ وان كانت توجد فى الامور العمليــة ــ لكن اهل السياسة لنفوسهم ولاهلهم ولملكهم ، إنمــا ينالون تلك الآراء الكليــة من امور لايحتــاجون فيها الى المنطق ، ومتى حصل ذلك الرأي كان الانتفــاع به بالعمل .

ثم الامور العملية لاتقف على رأي كلي ، بل متى علم الانســان انتفــاعه بعمل عمله ، واي عمل تضرر به تركه . وهذا قد يعلمه بالحس الظــاهر او الباطن لا يقف ذلك على رأي كلي .

فعلم ان اكثر الامور العملية لا يصح استعمال المنطق فيها . ولهــذا كان

المؤدبون لنفوسهم ولاهلهم ، السائسون لملكهم لايزنون آراءهم بالصناعة المنطقية ، إلا ان يكون شيئاً يسيراً ، والغالب على من يسلكه : التوقف والتعطيل .

ولو كان اصحاب هذه الآراء تقف معرفتهم بها واستعمالهم لها على وزنها بهذه الصناعة لكان تضررهم بذلك اضعاف انتفاعهم به ،مع ان جميع مايأمرون به من العلوم والأخلاق والاعمال لا تكفى فى النجاة من عذاب الله ، فضلا عن ان يكون محصلا لنعيم الآخرة قال تعالى : (حتى اذا اداركوا فيها جميعاً قالت اخراهم لاولاهم : ربنا هؤلاء اضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار . قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون) كذلك قال : (افلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ؟ كانوا أكثر منهم واشد قوة وآثاراً فى الارض ، فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون ـ الى قوله ـ الكافرون)

فأخبر هنا بمثل ما اخبر به فى الأعراف : أن هؤلاء المعرضين عما جاءت به الرسل لما رأوا بأس الله وحدوا الله ، وتركوا الشرك فلم ينفعهم ذلك .

وكذلك اخبر عن فرعون ـــ وهو كافر بالتوحيد وبالرسالة ـــ انه لما ادركه الغرق قال :(آمنت انه لا إله الا الذيآمنتبه بنو إسرائيل، وأنا من المسلمين) قال الله : (آلآن وقد عصيت قبل وكنت من

المفسدين ؟) وقال تعالى : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا بلى ، شهدنا . ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟) وقال تعالى : (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله ، جاءتهم رسلهم بالبينات ، فردوا أيديهم فى افواههم وقالوا : انا كفرنا بما ارسلتم به ، وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب . قالت رسلهم : أفى الله شك ؟ فاطر السموات والأرض ، يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى . قالوا ان انتم الا بشر مثلنا ، تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين) .

وهذا فى القرآن فى مواضع أخر : يبين فيها ان الرسل كلهم امروا بالتوحيد بعبادة الله وحده لا شريك له ، ونهوا عن عبادة شيء من المخلوقات سواه ، او اتخاذه الهاً ؛ ويخبر ان اهل السعادة هم أهل التوحيد ، وأن المشركين هم اهل الشقاوة . وذكر هذا عن عامة الرسل ، ويبين ان الذين لم يؤمنوا بالرسل مشركون .

فعلم أن التوحيد والايمان بالرسل متلازمان . وكذلك الايمان باليوم الآخر هو والايمان بالرسل متلازمان . فالثلاثة متلازمة . ولهذا يجمع بينها فى مثل قوله : (ولا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة

وهم بربهـم يعدلون) ولهـذا اخبر ان الذين لا يؤمنون بالآخرة مشركون فقال تعالى : (واذا ذكـر الله وحـده اشمـأزت قـلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة) .

وأخبر عن جميع الأشقياء : ان الرسل انذرتهم باليوم الآخر ، كما قال تعالى : (كلما ألقى فيهـا فوج سـألهم خزنتها : ألم يأتـكم نذير ؟ قالوا بلى ! قد جاءنا نذير ، فـكذبنا وقلنا ، ما نزل اللهمن شيء ؛ ان انتم الا فى ضلال كبير) فأخبر ان الرسل انذرتهـم ، وأنهـم كذبوا بالرسالة . وقال تعالى : (وسيق الذين كفروا الى جهنم زمراً ، حتى اذا جاؤهـا فتحت ابوابهـا) الآية . فأخبر عن أهـل النار : انهم قد جاءتهم الرسالة، وأنذروا باليوم الآخر .

وقال تعالى : (ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من الانس : ربنا استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنـا اجلنـا الذي اجلت لنـا ، قال النار مثواكم خالدين فيهـا الا ما شاء الله ، ان ربك حكيم عليم . وكذلك نولي بعض الظالمـين بعضاً بمـا كانوا يكسبون . يامعشر الجن والانس ـــ الى قوله ـــ وشهدوا عـلى انفسهم انهـم كانوا كافرين) الآية .

فأخبر عن جميع الجن والانس : ان الرسل بلغتهم رسالة الله ، وهي آياته

وأنهم انذروهم اليوم الآخر ، وكذلك قال : (قل هل ننبئكم بالأخسرين اعمالاً الذين ضل سعيهم فى الحيـاة الدنيا ــ الى قوله ــ اولئـك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه) . فأخبر انهم كفروا بآياته ، وهي رسالته ،وبلقائه وهو اليوم الآخر .

وقد اخبر ايضاً فى غير موضع بأن الرسالة عمت بني آدم،وان الرسل جاءوا مبشرين ومنذرين ،كما قال تعالى : (انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ، وان من امة الا خلا فيها نذير) وقال تعـالى : (انا اوحينا اليك كما اوحينـا الى نوح والنبيين من بعده ــ الى قوله ــ وكان الله عزيزاً حكيماً) وقال تعـالى : (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ، فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ؛ والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون) . فأخـبر ان من آمن بالرسل وأصلـح من الأولين والآخرين فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

وقال تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ومثل ذلك قوله : (ان الذين آمنوا والذين هادوا ــ الى قوله ــ فلهم اجرهم عند ربهم) الآيـة .

فذكر ان المؤمنين بالله وباليوم الآخر من هؤلاء هم اهل النجاة والسعادة، وذكر فى تلك الآية الايمان بالرسل ، وفى هذه الايمان باليوم الآخـر . لأنها

متلازمان ، وكذلك الايمان بالرسل كلهم متلازم . فمن آمن بواحد منهم فقدآمن بهم كلهم ، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم ، كما قال تعالى : (ان الذين يكفرون بالله ورسله ـ الى قوله ـ اولئك هم الكافرون حقاً) الآية والتى بعدها . فأخبر ان المؤمنين بجميع الرسل هم اهل السعادة ، وان المفرقين بينهم بالايمان ببعضهم دون بعض هم الكافرون حقاً .

وقال تعالى : (وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ؛ ومن ضل فانما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) .

فهذه الأصول الثلاثة : توحيد الله ، والايمان برسله ، وباليوم الآخر ـ هي امور متلازمة .

والحاصل : ان توحيد الله والايمان برسله واليوم الآخر هي امور متلازمة مع العمل الصالح . فأهل هذا الايمان والعمل الصالح : هم اهل السعادة من الأولين والآخرين ، والخارجون عن هذا الايمان : مشركون اشقياء . فكل من كذب الرسل فلن يكون الا مشركاً ، وكل مشرك مكذب للرسل ، وكل مشرك وكافر بالرسل فهو كافر باليوم الآخر ، وكل من كفر باليوم الآخر فهو كافر بالرسل وهو مشرك ؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى :(وكذلك جعلنا لكل نبي

عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه . وليقترفوا ما هم مقترفون) .

فأخبر ان جميع الأنبياء لهم اعداء ، وهم شياطين الانس والجن : يوحي بعضهم الى بعض القول المزخرف ، وهو المزين المحسن ، يغررون به . والغرور : هو التلبيس والتمويه . وهذا شأن كل كلام وكل عمل يخالف ما جاءت به الرسل من امر المتفلسفة والمتكلمة وغيرهم من الأولين والآخرين ، ثم قال : (ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه) فأخبر ان كلام اعداء الرسل تصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة .

فعلم ان مخالفة الرسل وترك الايمان بالآخرة متلازمان،فمن لم يؤمن بالآخرة اصغى الى زخرف اعدائهم ، فخالف الرسل ، كما هو موجود فى اصناف الكفار والمنافقين فى هذه الأمة . وقال تعالى : (ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ، هل ينظرون الا تأويله ؟ يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل : قد جاءت رسل ربنا بالحق ، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ؟) ـ الآية . فأخبر ان الذين تركوا اتباع الكتاب ـ وهو الرسالة ـ يقولون اذا جاء تأويله ـ وهو ما اخبر به ـ : جاءت رسل ربنا بالحق . وهذا كقوله : (ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى ، وقد كنت بصيراً ؟ قال كذلك

أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى) اخبر ان الذين تركوا اتباع آياته يصيبهم ما ذكرنا .

فقد تبين ان اصل السعادة واصل النجاة من العذاب هو توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له ، والايمان برسله واليوم الآخر ، والعمل الصالح .

وهذه الأمور ليست فى حكمتهم وفلسفتهم المبتدعة ، ليس فيها الأمر بعبادة الله وحده والنهي عن عبادة المخلوقات . بل كل شرك فى العالم انما حدث برأي جنسهم ، اذ بنوه على ما فى الأرواح والأجسام من القوى والطبائع ،وان صناعة الطلاسم والأصنام والتعبد لها يورث منافع ويدفع مضار . فهم الآمرون بالشرك والفاعلون له . ومن لم يأمر بالشرك منهم فلم ينه عنه ، بل يقر هؤلاء وهؤلاء . وان رجح الموحدين ترجيحاً ما . فقد يرجح غيره المشركين . وقد يعرض عن الأمرين جميعاً . فتدبر هذا فانه نافع جداً .

ولهذا كان رؤوسهم المتقدمون والمتأخرون يأمرون بالشرك . فالاولون يسمون الكواكب الآلهة الصغرى ، ويعبدونها بأصناف العبادات . كذلك كانوا فى ملة الاسلام لا ينهون عن الشرك ويوجبون التوحيد ؛ بل يسوغون الشرك او يأمرون به ، او لا يوجبون التوحيد .

وقد رايت من مصنفاتهم فى عبادة الكواكب والملائكة وعبادة الانفس المفارقة ـ انفس الانبياء وغيرهم ـ ما هو اصل الشرك .

وهم إذا ادعوا التوحيد فانما توحيدهم بالقول ؛ لا بالعبادة والعمل .والتوحيد الذي جاءت به الرسل لا بد فيه من التوحيد باخلاص الدين لله . وعبادته وحده لا شريك له . وهذا شيء لا يعرفونه . والتوحيد الذي يدعونه : انما هو تعطيل حقائق الاسماء والصفات ، وفيه من الكفر والضلال ما هو من اعظم اسباب الاشراك .

فلو كانوا موحدين بالقول والكلام ــ وهو أن يصفوا الله بما وصفته به رسله ــ لكان معهم التوحيد دون العمل . وذلك لا يكفي فى السعادة والنجاة ، بل لا بد من أن يعبد الله وحده ويتخذ إلهاً ؛ دون ما سواه . وهو معنى قول : « لا إله إلا الله » فكيف وهم فى القول والكلام معطلون جاحدون ؛ لا موحدون ولا مخلصون؟ .

وأما الايمان بالرسل : فليس فيه للمعلم الأول وذويه كلام معروف . والذين دخلوا في الملل منهم آمنوا ببعض صفات الرسل وكفروا ببعض .

وأما اليوم الآخر : فأحسنهم حالاً من يقر بمعاد الأرواح دون الأجساد .

ومنهم من ينكر المعادين جميعاً . ومنهم من يقر بتعاد الأرواح العالمة دون الجاهلة.
وهذه الاقوال الثلاثة لمعلمهم الثاني ابي نصر الفارابي . ولهم فيه من الاضطراب
ما يعلم به أنهم لم يهتدوا فيه [الى] الصواب .

وقد أضلوا بشبهاتهم من المنتسبين الى الملل من لا يحصى عدده إلا الله .

فاذا كان ما به تحصل السعادة والنجاة من الشقاوة ليس عندهم أصلاً ،
كان ما يأمرون به من الاخلاق والاعمال والسياسات كما قال الله تعالى :(يعلمون
ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وأما ما يذكرونه من العلوم النظرية : فالصواب منهامنفعته فى الدنيا .وأما
« العلم الالهي » فليس عندهم منه ما تحصل به النجاة والسعادة ، بل وغالب ماعندهم
منه ليس بمتيقن معلوم ، بل قد صرح أساطين الفلسفة : أن العلوم الالهية
لا سبيل فيها الى اليقين ، وانما يتكلم فيها بالاحرى والاخلق ؛ فليس معهم فيها
إلا الظن (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً) ولهذا يوجد عندهم من المخالفة
للرسل أمر عظيم باهر ، حتى قيل مرة لبعض الاشياخ الكبار ممن يعرف الكلام
والفلسفة والحديث وغير ذلك : ما الفرق الذي بين الانبياء والفلاسفة ؟ فقال:
السيف الأحمر . يريد أن الذي يسلك طريقتهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه
وبين ما جاءت به الرسل ، فيدخل من السفسطة والقرمطة فى أنواع من المحال
الذي لا يرضاه عاقل ، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم . ومن هنا

ضلت القرامطة والباطنية ومن شاركهم فى بعض ذلك . وهذا باب يطول وصفه ليس الغرض هنا ذكره .

وإنما (الغرض) ان معلمهم وضع منطقهم ليزن به ما يقولونه من هذه الأمور التى يخوضون فيها ، والتى هي قليلة المنفعة . واكثر منفعتها : إنما هي فى الأمور الدنيوية وقد يستغنى عنها فى الامور الدنيوية ايضاً .

فأما ان يوزن بهذه الصناعة ما ليس من علومهم وما هو فوق قدرهم ، او يوزن بها ما يوجب السعادة والنعيم والنجاة من العذاب الاليم : فهذا امر ليس هو فيها و (قد جعل الله لكل شيء قدراً) . والقوم ، وان كان لهم ذكاء وفطنة ؛ وفيهم زهد واخلاق — فهذا القدر لا يوجب السعادة والنجاة من العذاب ، إلا بالاصول المتقدمة : من الايمان بالله وتوحيده ، واخلاص عبادته ؛ والايمان برسله واليوم الآخر ؛ والعمل الصالح .

وانما قوة الذكاء بمنزلة قوة البدن وقوة الارادة . فالذى يؤتى فضائل علمية وارادية بدون هذه الاصول يكون بمنزلة من يؤتى قوة فى جسمه وبدنه بدون هذه الاصول .

واهل الرأي والعلم بمنزلة اهل الملك والامارة . وكل من هؤلاء

وهؤلاء لاينفعه ذلك شيئاً الا ان يعبد الله وحده لا شريك له ؛ ويؤمن برسله وباليوم الآخر .

وهذه الامور متلازمة . فمن عبد الله وحده لزم ان يؤمن برسله ويؤمن باليوم الآخر ؛ فيستحق الثواب والا كان من أهل الوعيد يخلد فى العذاب، هذا اذا قامت عليه الحجة بالرسل .

ولما كان كل واحد من أهل الملك والعلم قد يعارضون الرسل وقد يتابعونهم ؛ ذكر الله ذلك في كتابه فى غير موضع . فذكر فرعون ؛ والذي حاج إبراهيم فى ربه لما آتاه الله الملك ، والملأ من قوم نوح ، وعاد وغيرهم من المستكبرين المكذبين للرسل ، وذكر قول علمائهم ، كقوله : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون.فلما رأوا بأسناقالو: آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنابه مشركين.فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى خلت في عباده ؛ وخسر هنالك الكافرون) وقال تعالى : (ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا . فلا يغررك تقلبهم فى البلاد كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم . وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم ، فكيف كان عقاب ؟ - إلى قوله - الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) والسلطان هو الوحي المنزل من عند الله ، كما ذكر ذلك فى غير

موضع ، كقوله : (أم انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) وقوله : (ما أنزل الله بها من سلطان) وقال ابن عباس « كل سلطان في القرآن فهو الحجة » ذكره البخاري فى صحيحه .

وقد ذكر في هذه السورة « سورة حم غافر » من حال مخالفي الرسل من الملوك والعلماء مثل مقول الفلاسفة وعلمائهم ومجادلتهم واستكبارهم ما فيه عبرة :

مثل قوله : (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان اتاهم إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه) ومثل قوله : (ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون ؟ الذين كذبوا بالكتاب وبما ارسلنا به رسلنا فسوف يعلمون . إذ الأغلال فى اعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ، ثم فى النار يسجرون - إلى قوله - ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون) وختم السورة بقوله تعالى : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم) .

وكذلك فى سورة الأنعام والأعراف وعامة السور المكية ، وطائفة من السور المدنية ، فانها تشتمل على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس لهم ، وذكر قصصهم وقصص الانبياء واتباعهم معهم . فقال سبحانه : (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وابصاراً وافئدة . فما اغنى عنهم

سمعهم ولا ابصارهم ولا افئـدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون)

فأخبر بما مكنهم فيه من اصناف الادراكات والحركات . واخبر ان ذلك لم يغن عنهم حيث جحدوا بآيات الله ، وهي الرسالة التى بعث بها رسله . ولهذا حدثني ابن الشيخ الحصيري عن والده الشيخ الحصيري - شيخ الحنفية فى زمنه - قال : كان فقهاء بخارى يقولون فى ابن سينا : كان كافراً ذكياً .

وقال الله تعالى : (او لم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم؛ كانوا هم اشد منهم قوة وآثاراً فى الارض) الآية والقوة تعم قوة الادراك النظرية وقوة الحركة العمليـة . وقال فى الآية الاخرى : (كانوا اكثر منهم واشـد قوة وآثاراً في الارض) فأخبر بفضلهم فى الكم والكيف ، وانهم اشد فى انفسهم وفى آثارهم فى الارض . وقال تعـالى : (فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون ، فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهـم ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى : (وعـد الله لايخلف الله وعده ولكن اكثر الناس لا يعلمون . يعلمون ظـاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون - إلى قوله - الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون) .

وقال تعالى : (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ، فسوف يأتيهم أنبـاء ما كانوا به يستهزئون - إلى قوله - وانشأنا من بعدهم قرناً آخرين) .

وقد قال سبحانه عن اتباع هؤلاء الأئمة من اهل الملك والعلم المخالفين للرسل (يوم تقلب وجوههم فى النار ، يقولون : ياليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا ، وقالوا : ربنا إنا اطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ، ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً) وقال تعالى : (واذ يتحاجون فى النار ــ الى قوله ــ ان الله قد حكم بين العباد) .

ومثل هذا فى القرآن كثير ، يذكر فيه من اقوال اعداء الرسل وافعالهم وما اوتوه من قوى الادراكات والحركات التى لم تنفعهم لما خالفوا الرسل .

وقد ذكر الله سبحانه ما فى المنتسبين الى اتباع الرسل ، من العلماء والعباد والملوك من النفاق والضلال فى مثل قوله : (يا ايها الذين آمنوا ان كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ، ويصدون عن سبيل الله . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم) .

« ويصدون عن سبيل الله » يستعمل لازما ، يقال ؛ صد صدوداً ، اي اعرض كما قال تعالى : (واذا قيل لهم تعالوا الى ما أُنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) ويقال : صد غيره يصده ، والوصفان يجتمعان فيهم ، ومثل قوله : (الم تر الى الذين اوتوا نصيباً من الكتاب ،

يؤمنون بالجبت والطاغوت ، ويقولون للذين كفروا : هؤلاء اهـدى من الذين آمنوا سبيلا)

وفى الصحيحين عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الاترجة : طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة : طعمها طيب ولا ريح لها ، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة : ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة : طعمها مر ، ولا ريح لها » فبين ان فى الذين يقرءون القرآن : مؤمنين ومنافقين .

فصـــــل

وهذا المقام لا اذكر فيه موارد النزاع ، فيقال : هو الاستدلال على المختلف بالمختلف ؛ لكن انا اصف جنس كلامهم ، فاقول :

لاريب ان كلامهم كله منحصر فى الحدود التى تفيد التصورات ، سواء كانت الحدود حقيقية ، او رسمية او لفظية ، وفى الأقيسة التى تفيد التصديقات، سواء كانت اقيسة عموم وشمول ، أو شبه وتمثيل ، او استقراء وتتبع .

وكلامهم غالبه لايخلو من تكلف : إما فى العلم وإما فى القول ، فاما

ان يتكلفوا علم مالا يعلمونه : فيتكلمون بغير علم ، او يكون الشيء معلوما لهم فيتكلفون من بيانه ماهو زيادة وحشو وعناء وتطويل طريق ، وهذا من المنكر المذموم فى الشرع والعقل ، قال تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من المتكلفين) وفى الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال : «أيها الناس ، من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل : لا أعلم ، فأن من العلم ان يقول الرجل لما لا يعلم : لا اعلم» .

وقد ذم الله القول بغير علم فى كتابه ، كقوله تعالى : (ولا تقف ماليس لك به علم) لاسيما القول على الله ، كقوله تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغى بغير الحق ، وان تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وكذلك ذم الكلام الكثير الذي لافائدة فيه ، وأمر بأن نقول القول السديد والقول البليغ .

وهؤلاء كلامهم في الحدود غالبه من الكلام الكثير الذي لافائدة فيه ، بل قد يكثر كلامهم فى الاقيسة والحجج ، كثير منه كذلك ، وكثير منه باطل ، وهو قول بغير علم ، وقول بخلاف الحق .

اما (الاول) : فانهم يزعمون ان الحدود التى يذكرونها يفيدون بها تصور الحقائق ، وان ذلك انما يتم بذكر الصفات الذاتية المشتركة والمميزة حتى يركب الحد من الجنس المشترك ، والفصل المميز . وقد يقولون : ان التصورات

لا تحصل إلا بالحدود، ويقولون: الحدود المركبة لا تكون إلا للأنواع المركبة من الجنس والفصل دون الانواع البسيطة .

وقد ذكرت فى غير هذا الموضع ملخص المنطق ومضمونه، وأشرت إلى بعض مادخل به على كثير من الناس من الخطأ والضلال . وليس هذا موضع بسط ذلك، لكن نذكر [هنا] وجوها :

الوجه الاول

قولهم : « إن التصور الذي ليس ببديهي لاينال إلا بالحد » باطل ؛ لان الحد هو قول الحاد. فان الحـد هنا هو القول الدال على ماهيـة المحدود . فالمعرفة بالحد لاتكون إلا بعد الحد ؛ فان الحاد الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم : « لايعرف إلا بالحد » وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول فى الاول، فان كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الاول لزم الدور، وإن كان تأخر لزم التسلسل .

الوجه الثاني

انهم إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الاشياء إلا مايدعيه بعضهم وينازعه فيه آخرون . فان كانت الاصول لاتتصور إلا بالحدود لزم ان لايكون إلى الآن احد عرف شيئاً من الامور، ولم يبق احد ينتظر صحته ؛ لان الذي يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد وهي متعددة ، فلا يكون لبني آدم شيء من المعرفة ، وهذه سفسطة ومغالطة .

الوجه الثالث

ان المتكلمين بالحدود طائفة قليلة فى بنى آدم ، لاسيما الصناعة المنطقية . فان واضعها هو أرسطو ، وسلك خلفه فيها طائفة من بني آدم .

ومن المعلوم أن علوم بني آدم — عامتهم وخاصتهم — حاصلة بدون ذلك . فبطل قولهم « إن المعرفة متوقفة عليها » أما الانبياء فلا ريب في استغنائهم عنها ، وكذلك أتباع الانبياء من العلماء والعامة . فان القرون الثلاثة من هذه الأمة — الذين كانوا أعلم بني آدم علوماً ومعارف — لم يكن تكلف

هذه الحـدود من عادتهم ، فانهـم لم يبتدعوهـا ، ولم تكن الكتب الاعجمية الرومية عربت لهم . وإنما حدثت بعـدهم من مبتدعة المتكلمين والفلاسفة ومن حين حدثت صار بينهم من الاختلاف والجهل مالا يعلمه الا الله .

وكذلك علم « الطب » و « الحساب » وغير ذلك لا تجد أئمة هذه العلوم يتكلفون هذه الحدود المركبة من الجنس والفصل الا من خلط ذلك بصناعتهم من اهل المنطق .

وكذلك « النحاة » مثل سيبويه الذي ليس فى العالم مثل كتابه ، وفيه حكمة لسان العرب : لم يتكلف فيه حد الاسم والفاعل ونحو ذلك ، كما فعل غيره . ولما تكلف النحاة حد الاسم ذكروا حدوداً كثـيرة كلهـا مطعون فيها عندهم . وكذلك ما تكلف متأخروهم من حد الفاعل والمبتدأ والخبر ونحو ذلك لم يدخل فيها عندهم من هو امام في الصناعة ولا حاذق فيها .

وكذلك الحدود التى يتكلفها بعض الفقهاء للطهارة والنجاسة ، وغـير ذلك من معانى الاسماء المتداولة بينهم ، وكذلك الحـدود التى يتكلفها الناظرون فى اصول الفقه لمثل الخبر والقياس والعلم وغـير ذلك ، لم يدخل فيهـا الا من ليس بامام فى الفن . وإلى السـاعـة لم يسلم لهم حـد . وكذلك حدود اهل الكلام .

فاذا كان حذاق بني آدم فى كل فن من العلم احكموه بدون هذه الحدود المتكلفة : بطل دعوى توقف المعرفة عليها .

واما علوم بنى آدم الذين لايصنفون الكتب : فهي ممالا يحصيه الا الله ولهم من البصائر والمكاشفات والتحقيق والمعارف ماليس لاهل هـذه الحدود المتكلفة. فكيف يجوز ان تكون معرفة الاشياء متوقفة عليها ؟ .

الوجه الرابع

ان الله جعـل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن مايحس بـه الاشياء ويعرفها ؛ فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر مايعرف ، ويعرف ايضا بمـا يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ماهو اعظم من ذلك. فهذه هي الطرق التى تعرف بها الاشياء. فاما الـكلام فـلا يتصور ان يعرف بمجرده مفردات الاشياء الا بقيـاس تمثيل او تركيب الفاظ ، وليس شـيء من ذلك يفيـد تصور الحقيقة .

فالمقصود ان الحقيقة : ان تصورهـا بباطنه او ظاهره استغنى عن الحـد القولي ، وان لم يتصورها بذلك امتنع ان يتصور حقيقتها بالحد القولي . وهذا امر محسوس يجده الانسان من نفسه . فان من عرف المحسوسات المذوقـة

ـ مثلاً ـ كالعسل : لم يفده الحد تصورها . ومن لم يذق ذلك ، كمن اخبر عن السكر ـ وهو لم يذقه ـ لم يمكن ان يتصور حقيقته بالكلام والحد ، بل يمثل له ويقرب اليه ، ويقال له : طعمه يشبه كذا ، او يشبه كذا وكذا ، وهـذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحد الذي يدعونه .

وكذلك المحسوسات الباطنة ، مثل الغضب والفرح والحزن والغم والعلم ونحو ذلك ، من وجـدها فقد تصورها . ومن لم يجدها لم يمكن ان يتصورها بالحد ، ولهذا لايتصور الأكمه الألوان بالحـد ، ولا العنين الوقاع بالحـد . فاذن القائل : بأن الحدود هي التى تفيد تصور الحقائق قائل للباطل المعـلوم بالحس الباطن والظاهر .

الوجه الخامس

أن الحدود إنما هي اقوال كليـة ، كقولنا : « حيوان ناطق » ، و « لفظ يدل على معنى » ونحو ذلك ؛ فتصور معناها لايمنع من وقوع الشركة فيهـا ، وان كانت الشركة ممتنعـة لسبب آخر ، فهـي اذن لاتدل على حقيقة معينـة بخصوصها ، وإنما تدل على معنى كلي . والمعاني الـكلية وجودها فى الذهن لا فى الخارج . فما فى الخارج لا يتعـين ، ولا يعرف بمجرد الحـد ، وما فى الذهن ليس هو حقائق الأشياء . فالحد لايفيد تصور حقيقة أصلا .

الوجه السادس

ان الحد من باب الالفاظ ؛ واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ ؛ لان اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه ان لم يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى ، ولا يعـرف ذلك حتى يعرف المعنى . فتصور المعاني المفردة يجب ان يكون سابقاً على فهم المراد بالالفاظ ، فلو استفيد تصورها من الالفاظ لزم الدور . وهذا امر محسوس ؛ فان المتكلم باللفظ المفرد ان لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه او بنظره ، والا لم يتصور ادراكه له بقول مؤلف من جنس وفصل .

الوجه السابع

ان الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره ، يفيد ماتفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمى وبين غيره ، فهذا لا ريب فى انـه يفيد التمييز . فأما تصور حقيقة فلا ، لكنهـا قد تفصل ما دل عليه الاسم بالاجمال ، وليس ذلك من ادراك الحقيقة فى شيء . والشرط فى ذلك : ان تكون الصفات ذاتية ، بل هو بمنزلة التقسيم والتحديد للـكل ، كالتقسيم لجزئياته ويظهر ذلك

بالوجه الثامن

وهو ان الحس الباطن والظاهر يفيد تصور الحقيقة تصوراً مطلقاً . اما عمومها وخصوصها : فهو من حكم العقل . فان القلب يعقل معنى من هذا المعين ومعنى يماثله من هذا المعين، فيصير فى القلب معنى عاماً مشتركاً ، وذلك هو عقله: اي عقله للمعاني الكلية . فاذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون فى هذا الحيوان وهذا الحيوان ، ومعنى الناطق الذي يكون فى هذا الانسان وهذا الانسان،وهو مختص به ، عقل ان فى نوع الانسان معنى يكون نظيره فى الحيوان ، ومعنى ليس له نظير فى الحيوان .

فالاول هو الذي يقال له : الجنس . والثانى : الذي يقال له : الفصل .وهما موجودان فى النوع .

فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من ان هذا المعنى عام للانسان ولغيره من الحيوان ، بمعنى ان ما فى هذا نظير ما فى هذا ، اذ ليس فى الاعيان الخارجة عموم، وهذا المعنى يختص بالانسان . فلا فرق بين قولك : الانسان حيوان ناطق ، وقولك : الانسان هو الحيوان الناطق ، الا من جهة الاحاطة والحصر فى الثانى ، لا من جهة تصوير

حقيقته باللفظ والاحاطة . والحصر هو التميز الحاصل بمجرد الاسم ، وهو قولك: انسان وبشر . فان هذا الاسم اذا فهم مسماه افاد من التمييز ما افاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن .

واما تصور ان فيه معنى عاماً ومعنى خاصاً فليس هذا من خصائص الحد كما تقدم . والذي يختص بالحد ليس إلا مجرد التمييز الحاصل بالاسماء . وهذا بين لمن تأمله .

وأما ادراك صفات فيه ، بعضها مشترك وبعضها مختص ، فلا ريب ان هذا قد لا يتفطن له بمجرد الاسم ، لكن هذا يتفطن له بالحد وبغير الحد . فليس فى الحد الا ما يوجد فى الاسماء ، او فى الصفات التى تذكر للمسمى . وهذان نوعان معروفان :

(الاول) : معنى الاسماء المفردة .

و (الثانى) : معرفة الجمل المركبة الاسمية والفعلية التى يخبر بها عن الاشياء ، وتوصف بها الاشياء . وكلا هذين النوعين لايفتقر الى الحد المتكلف فثبت أن الحد ليس فيه فائدة إلا وهي موجودة في الاسماء والكلام بلاتكلف. فسقطت فائدة خصوصية الحد .

الوجه التاسع

ان العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق ؛ لكن التمييز بين تلك الصفات بجعل بعضها ذاتياً تتقوم منه حقيقة المحدود ، وبعضها لازماً لحقيقة المحدود : تفريق باطل ، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود ـ طرداً وعكساً ـ هي جنس واحد . فلا فرق بين الفصل والخاصة ، ولا بين الجنس والعرض العام .

وذلك ان الحقيقة المركبة من تلك الصفات : اما ان يعني بها الخارجة او الذهنية او شيء ثالث . فان عنى بها الخارجة : فالنطق والضحك فى الانسان حقيقتان لازمتان يختصان به . وان عنى الحقيقة التى فى الذهن : فالذهن يعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره .

وإن قيل : بل إحدى الصفتين يتوقف عقل الحقيقة عليها ، فلا يعقل الانسان فى الذهن حتى يفهم النطق ؛ وأما الضحك فهو تابع لفهم الانسان . وهذا معنى قولهم « الذاتى ما لا يتصور فهم الحقيقة بدون فهمه ، أو ما تقف الحقيقة فى الذهن والخارج عليه » .

قيل : إدراك الذهن أمر نسبي اضافي . فان كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا : أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن ، ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه . فلا بد أن يكون الفرق بين الذاتي والعرضي بوصف ثابت في نفس الأمر ، سواء حصل الادراك له أو لم يحصل ، إن كان احدهما جزءاً للحقيقة دون الآخر وإلا فلا .

الوجه العاشر

أن يقال : كون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا : إن كان إشارة الى أذهان معينة ، وهي التي تصورت هذا : لم [يكن] هذا حجة ، لأنهم هم وضعوها هكذا . فيكون التقدير : أن ما قدمناه في أذهاننا على الحقيقة فهو الذاتي ، وما اخرناه فهو العرضي . ويعود الأمر الى أنا تحكمنا بجعل بعض الصفات ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً وغير لازم ، وإن كان الأمر كذلك كان هذا الفرقان مجرد تحكم بلا سلطان . ولا يستنكر من هؤلاء أن يجمعوا بين المفترقين ويفرقوا بين المتماثلين . فما اكثر هذا في مقاييسهم التي ضلوا بها وأضلوا . وهم اول من أفسد دين المسلمين ، وابتدع ما غير به الصابئة مذاهب اهل الايمان المهتدين .

وان قالوا : بل جميع اذهان بني آدم والأذهان الصحيحة لا تدرك الانسان

الا بعد خطور نطقه ببالها دون ضحكه .

قيل لهم : ليس هذا بصحيح . ولا يكاد يوجد هذا الترتيب الا فيمن يقلد عنكم هذه الحدود من المقلدين لكم في الأمور التي جعلتموها ميزان المعقولات، والا فبنو آدم قد لا يخطر لأحدهم احد الوصفين ، وقد يخطر له هذا دون هذا وبالعكس . ولو خطر له الوصفان وعرف ان الانسان حيوان ناطق ضاحك : لم يكن بمجرد معرفته هذه الصفات مدركاً لحقيقة الانسان اصلاً . وكل هذا امر محسوس معقول .

فلا يغالط العاقل نفسه فى ذلك لهيبة التقليد لهؤلاء الذين هم من اكثر الخلق ضلالاً مع دعوى التحقيق ؛ فهم فى الأوائل كمتكلمة الاسلام فى الأواخر . ولما كان المسلمون خيراً من اهل الكتابين والصابئين . كانوا خيراً منهم واعلم واحكم فتدبر هذا فانه نافع جداً .

ومن هنا يقولون : الحدود الذاتية عسرة ، وادراك الصفات الذاتية صعب وغالب ما بأيدي الناس : حدود رسمية . وذلك كله لانهم وضعوا تفريقا بين شيئين بمجرد التحكم الذي هم ادخلوه .

ومن المعلوم : ان ما لا حقيقة له في الخارج ولا فى المعقول ، وانما هو ابتداع مبتدع وضعه وفرق به بين المتماثلين فيما تماثلا فيه — لا تعقله القلوب

الصحيحة ـ اذ ذاك من باب معرفـة المذاهب الفاسدة التي لا ضـابط لها . واكثر ما تجد هؤلاء الاجناس يعظمونه من معارفهم ويدعون اختصـاص فضلائهم به هو : من الباطل الذي لا حقيقة له ، كما نبهنا على هذا فيما تقدم .

الوجه الحادي عشر

قولهم : الحقيقة مركبة من الجنس والفصل ، والجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز .

يقال لهم : هذا التركيب : إما ان يكون فى الخارج او في الذهن . فان كان فى الخارج فليس في الخارج نوع كلي يكون محدوداً بهذا الحد الا الاعيان المحسوسة ، والاعيان فى كل عين صفة يكون نظيرها لسائر الحيوانات كالحس والحركة الارادية ، وصفة ليس مثلها لسائر الحيوان وهي النطق . وفي كل عين يجتمع هذان الوصفان ، كما يجتمع سائر الصفات والجواهر القائمة لامور مركبة من الصفات المجعولة فيها .

وإن اردتم بالحيوانية والنـاطقية جوهراً فليس في الانسان جوهران ، احدهما حي ، والآخر ناطق . بل هو جوهر واحد له صفتـان . فان كان

الجوهر مركباً من عرضين لم يصح . وان كان من جوهر عام وخاص فليس فيه ذلك . فبطل كون الحقيقة الخارجة مركبة .

وان جعلوها تارة جوهراً وتارة صفة : كان ذلك بمنزلة قول النصارى فى الاقانيم ، وهو من اعظم الاقوال تناقضاً باتفاق العلماء .

وان قالوا : المركب الحقيقية الذهنية المعقولة .

قيل ــ اولاً ــ تلك ليست هي المقصودة بالحدود ، الا ان تكون مطابقة للخارج . فان لم يكن هناك تركيب لم يصح ان يكون فى هذه تركيب . وليس في الذهن الا تصور الحي الناطق . وهو جوهر واحد له صفتان ، كما قدمنا . فلا تركيب فيه بحال ،

واعلم انه لا نزاع ان صفات الأنواع والاجناس منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها . كالجنس والعرض العام ، ومنها ما هو لازم للحقيقة ، ومنها ما هو عارض لها ، وهو مانثبت لهـــا فى وقت دون وقت كالبطيء الزوال وسريعه ، وإنما الشأن فى التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم . فهـــذا هو الذي مداره على تحكم ذهن الحاد .

ولا تنازع فى أن بعض الصفات قـــد يكون اظهر واشرف . فان النطق اشرف من الضحك . ولهذا ضرب الله به المثل فى قوله : (إنه لحق مثل مـا انكم تنطقون) ولكن الشأن فى جعل هذا ذاتياً تتصور به الحقيقة دون الآخر.

الوجه الثاني عشر

ان هذه الصفات الذاتية قد تعلم ولا يتصور بها كنه المحدود ، كما فى هذا المثال وغيره . فعلم ان ذلك ليس بموجب لفهم الحقيقة .

الوجه الثالث عشر

ان الحد إذا كان له جزءان فلا بد لجزءيه من تصور : كالحيوان والناطق. فان احتاج كل جزء إلى حد لزم التسلسل او الدور .

فان كانت الأجزاء متصورة بنفسها بلا حد ــ وهو تصور الحيوان ، او الحساس ، او المتحرك ، بالارادة ، او النامي ، او الجسم ــ فمن المعلوم : ان هذه أعم . وإذا كانت اعم لكون إدراك الحس لأفرادها اكثر . فان كان ادراك الحس لافرادها كافياً فى التصور فالحس قد ادرك افراد النوع . وان لم يكن كافياً فى ذلك لم تكن الأجزاء معروفة فيحتاج المعرف الى معرف واجزاء الحد الى حد .

الوجه الرابع عشر

ان الحدود لا بد فيها من التمييز ، وكلما قلت الأفراد كان التمييز أيسر ، وكلما كثرت كان اصعب . فضبط العقل الكلي تقل افراده مع ضبط كونه كلياً أيسر عليه مما كثرت افراده ، وان كان ادراك الكلي الكثير الأفراد أيسر عليه ، فذاك اذا ادركه مطلقاً ؛ لان المطلق يحصل بحصول كل واحد من الأفراد .

واذا كان ذلك كذلك فأقل ما فى اجزاء المحدود : ان تكون متميزة تميزاً كلياً ليعلم كونها صفة للمحدود او محمولة عليه أم لا . فاذا كان ضبطها كلية اصعب واتعب من ضبط افراد المحدود كان ذلك تعريفاً للأسهل معرفة بالاصعب مفردة ، وهذا عكس الواجب .

الوجه الخامس عشر

أن الله سبحانه علم آدم الاسماء كلها . وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك ، ويخصه دون ما سواه، ويبين به ما رسم معناه

فى النفس . ومعرفة حدود الاسماء واجبة ؛ لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم لا سيما حدود ما أُنزل الله فى كتبه من الاسماء كالخمر والربا .

فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل فى المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات ، وبين ما ليس كذلك ؛ ولهذا ذم الله من سمى الاشياء بأسماء ما انزل الله بها من سلطان . فانه اثبت للشيء صفة باطلة كالهية الاوثان .

فالاسماء النطقية سمعية . واما نفس تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر ، وبادراك الحس وشهوده. ببصر الانسان بباطنه وبظاهره وبسمعه يعلم اسماءها ، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصة .

والله اخرجنا من بطون امهاتنا لا نعلم شيئاً ، وجعل لنا السمع والابصار والافئدة .

فأما الحدود المتكلفة فليس فيها فائدة لا فى العقل ، ولا فى الحس ، ولا فى السمع الا ما هو كالاسماء مع التطويل ، او ماهو كالتمييز كسائر الصفات .

ولهذا لما رأوا ذلك جعلوا الحد نوعين : نوعا بحسب الاسم ؛ وهو بيان ما يدخل فيه . ونوعا بحسب الصفة او الحقيقة او المسمى ، وزعموا كشف

الحقيقة وتصويرهـــا . والحقيقة المذكورة ان ذكرت بلفظ دخلت فى القسم الاول . وان لم تذكر بلفظ فلا تدرك بلفظ ولا تحد بمقال الا كما تقدم .

وهذه نكت تنبه على جمل المقصود . وليس هذا موضع بسط ذلك .

الوجه السادس عشر

أن في الصفات الذاتية المشتركة والمختصة ــ كالحيوانية والنـــاطقية ــ ان ارادوا بالاشتراك : ان نفس الصفة الموجودة في الخارج مشتركة فهذا باطل ؛ اذ لا اشتراك فى المعينات التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها .

وان ارادوا بالاشتراك : ان مثل تلك الصفة حاصلة للنوع الآخر .

قيل لهم : لا ريب ان بين حيوانية الانسان وحيوانية الفرس قدراً مشتركا وكذلك بين صوتيهما وتمييزهما قدراً مشتركا . فان الانسان له تمييز وللفرس تمييز ، ولهذا صوت هو النطق ، ولذاك صوت هو الصهيل ، فقد خص كل صوت باسم يخصه . فاذا كان حقيقة احد هذين يخالف الآخر ويختص بنوعه فمن اين جعلتم حيوانية احدهما مماثلة لحيوانية الآخر في الحد والحقيقة ؟

وهلا قيل : ان بين حيوانيتهما قدراً مشتركا ومميزاً ، كما ان بين صوتيهما

كذلك ؟. وذلك ان الحس والحركة الارادية إما ان توجد للجسم او للنفس . فان الجسم يحس ويتحرك بالارادة ، والنفس تحس وتتحرك بالأرادة ، وان كان بين الوصفين من الفرق ما بين الحقيقتين . وكـذلك النطق هو للنفس بالتمييز والمعرفة ، والـكلام النفساني ، وهو للجسم أيضاً بتمييز القلب ومعرفته والـكلام اللساني . فكل من جسمه ونفسه يوصف بهذين الوصفين . وليست حركة نفسه وارادتها ومعرفتها ونطقها مثل ما للفرس ، وان كان بينهما قدر مشترك . وكذلك ما يقوم بجسمه من الحس والحركة الارادية ليس مثل ما للفرس ، وان كان بينهما قدر مشترك . فان الذي يلائم جسمه من مطعم ومشرب وملبس ومنكح ومشموم ومرئي ومسموع . بحيث يحسه ويتحرك اليه حركة ارادية ليس هو مثل ما للفرس .

فالحس والحركة الارادية هي بالمعنى العام لجميع الحيوان ، وبالمعنى الخاص ليس إلا للانسان . وكذلك التمييز سواء. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: « أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن . وأصدق الاسماء : حارث وهمام وأقبحها : حرب ومرة » رواه مسلم .

فالحارث هو العامل الكاسب المتحرك . والهمام هو الدائم الهم الذى هو مقدم الارادة . فكل إنسان حارث فاعل بارادته ، وكذلك مسبوق باحساسه .

فحيوانية الانسان ونطقه . كل منهما فيه ما يشترك مع الحيوان فيه ، وفيه ما يختص به عن سائر الحيوان ، وكذلك بناء بنيته . فان نموه واغتذاءه وان كان بينه وبين النبات فيه قدر مشترك ، فليس مثله هو . إذ هـذا يغتذى بمـا يلذ به ويسر نفسه . وينمو بنمو حسه وحركته وهمه وحرثه . وليس النبـات كذلك .

وكذلك أصنـاف النوع وأفراده . فنطق العرب بتميز قلوبهم وبيـان ألسنتهم أكمل من نطق غيرهم ، حتى ليكون فى بني آدم من هو دون البهائم فى النطق والتميز . ومنهم من لا تدرك نهايته .

وهذا كله يبين ان اشتراك افرادالصنف .واصناف النوع ، وانواع الجنس والأجناس السافلة فى مسمى الجنس الأعلى : لا يقتضى ان يكون المعنى المشترك فيها بالسواء كما انه ليس بين الحقائق الخارجة شيء مشترك. ولكن الذهن فهم معنى يوجد فى هذا ويوجد نظيره فى هذا . وقد تبين انه ليس نظيراً له على وجـه المماثلة ، لكن على وجه المشابهة ، وان ذلك المعنى المشترك هو فى احدهما على حقيقة تخالف حقيقة ما فى الآخر .

ومن هنا يغلط القياسيون الذين يلحظون المعنى المشترك الجـامع دون الفارق المميز .

والعرب من اصناف الناس ، والمسلمون من اهل الاديان : اعظم الناس

إدراكاً للفروق ، وتميزاً للمشتركات . وذلك يوجد فى عقولهم ولغاتهم وعلومهم واحكامهم ولهـذا لما ناظر متكلمو الاسلام العرب هؤلاء المتكلمة الصابئة عجم الروم ، وذكروا فضل منطقهم وكلامهم على منطق اولئك وكلامهم: ظهر رجحان كلام الاسلاميين كما فعله القاضي ابو بكر بن الباقلاني في كتاب الدقائق الذي رد فيه على الفلاسفة كثيراً من مذاهبهم الفاسدة فى الأفلاك والنجوم ، والعقول والنفوس : وواجب الوجود وغير ذلك . وتكلم على منطقهم وتقسيمهم الموجودات ، كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض ، ثم تقسيم الاعراض إلى المقولات التسعة ، وذكر تقسيم متكلمة المسلمين الذي فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس فى كلام اولئك .

وذلك ان الله علم الانسان البيان ، كما قال تعالى : (الرحمن علم القرآن خلق الانسان ، علمه البيان) وقال تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) وقال: (علم الأنسان ما لم يعلم) والبيان : بيان القلب واللسان ، كما ان العمى والبكم يكون فى القلب واللسان ، كما قال تعـالى : (صم بكم عمي فهم لايرجعون) وقال : (صم بكم عمي ، فهم لايعقلون) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « هلا سألوا إذا لم يعلموا ؟ إنما شفاء العي السؤال » وفى الاثر : « العي عي القلب لاعي اللســان » او قال : « شر العي عي القلب » وكان ابن مسعود يقول : « إنكم فى زمان كثير فقهاؤه ، قليل خطباؤه . وسيأتى عليكم زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه » .

وتبين الأشياء للقلب ضد اشتباهها عليه ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « الحلال بين والحرام بين ، وبينهما امور مشتبهات ـ الحديث » . وقد قرىء قوله تعالى : (ولتستبين سبيل المجرمين) بالرفع والنصب ، اي ولتتبين انت سبيلهم .

فالانسان يستبين الأشياء . وهم يقولون : قد بان الشيء ، وبينته ، وتبين الشيء وتبينته ، واستبان الشيء واستبنته ، كل هذا يستعمل لازماً ومتعدياً . ومنه قوله تعالى : (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) هو هنا متعد . ومنه قوله : (بفاحشة مبينة) اي متبينة . فهنا هو لازم . والبيان كالكلام ، يكون مصدر بان الشيء بيانا ، ويكون اسم مصدر لبين، كالكلام والسلام لسلم وبين. فيكون البيان بمعنى تبين الشيء . ويكون بمعنى بينت الشيء : اي اوضحته . وهذا هو الغالب عليه . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحراً » .

والمقصود ببيان الكلام حصول البيان لقلب المستمع ، حتى يتبين له الشيء ويستبين ؛ كما قال تعالى : (هذا بيان للناس) الآية . ومع هذا فالذى لايستبين له كما قال تعالى : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لايؤمنون في آذانهم وقر ، وهو عليهم عمى) وقال (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون) وقال : (وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) وقال : (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال : (وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون) وقال : (يبين الله لكم ان

تضلوا) وقال : (قل اني على بينة من ربي) الآية . وقال : (أفمن كان على بينة من ربه) وقال : (ولقد انزلنا إليكم آيات مبينات) وقال : (يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون) .

فاما الأشياء المعلومة التى ليس فى زيادة وصفها إلا كثرة كلام وتفيهق وتشدق وتكبر ، والافصاح بذكر الاشياء التى يستقبح ذكرها : فهذا مما ينهى عنه ، كما جاء فى الحديث : « ان الله يبغض البليغ من الرجال ، الذي يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة بلسانها » وفى الحديث : « الحياء والعي شعبتان من الايمان ، والبذاء والبيان شعبتان من النفاق » ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه » . وفى حديث سعد لما سمع ابنه أو لما وجد ابنه يدعو وهو يقول : « اللهم اني اسألك الجنة ونعيمها وبهجتها وكذا وكذا ، وأعوذ بك من النار وسلاسلها واغلالها وكذا وكذا ، قال : يابني ! إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول : «سيكون قوم يعتدون في الدعاء ؛ فاياك ان تكون منهم ، إنك إن أعطيت الجنة اعطيتها وما فيها من الخير ، وان اعذت من النار أعذت منها وما فيها من الشر » .

وعامة الحدود المنطقية هي من هذا الباب : حشو لكلام كثير ، يبينون به الأشياء ؛ وهي قبل بيانهم ابين منها بعد بيانهم . فهي مع كثرة مافيها من تضييع الزمان وإتعاب الفكر واللسان لاتوجب إلا العمى والضلال ، وتفتح باب

المراء والجدال إذ كل منهم يورد على حد الآخر من الأسئلة مايفسد به ، ويزعم سلامة حده منه . وعند التحقيق: تجدهم متكافئين او متقاربين . ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين ، فاما ان يقبل الجميع أو يرد الجميع . او يقبل من وجه [ويرد من وجه] .

هذا فى الحدود التى تشترك فى تمييز المحدود وفصله عما سواه ، واما متى ادخل احدهما فى الحد ما اخرجه الآخر ، او بالعكس : فالكلام فى هذا علم يستفاد به حد الاسم ومعرفة عمومه وخصوصه ، مثل الكلام فى حد الخمر : هل هي عصير العنب المشتد ، ام هي كل مسكر ؟ وحد الغيبة ونحو ذلك .

وهذا هو الذي يتكلم فيه العلماء ، كما قيل للنبي صلى الله عليه وسلم :« ما الغيبة ؟ قال : ذكرك اخاك بما يكره ــ الحديث » وكذلك قوله :« كل مسكر خمر » وقول عمر على المنبر : « الخمر ما خامر العقل » وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم لما قال : « لايدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر ، فقال له رجل : يارسول الله : الرجل يحب ان يكون نعله حسناً وثوبه حسناً ، افمن الكبر ذلك ؟ فقال : لا ، إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس » ومنه تفسير الكلام وشرحه وبيانه .

فكل من شرح كلام غيره وفسره وبين تأويله ، فلا بد له من معرفة حدود الأسماء التى فيه .

فكل ما كان من حد بالقول فانما هو حد للاسم ، بمنزلة الترجمة والبيان. فتارة يكون لفظاً محضاً إن كان المخاطب يعرف المحدود ، وتارة يحتاج إلى ترجمة المعنى وبيانه ، إذا كان المخاطب لم يعرف المسمى . وذلك يكون بضرب المثل ، او تركيب صفات ، وذلك لايفيد تصوير الحقيقة لمن لم يتصورها بغير الكلام فليعلم ذلك .

واما ما يذكرونه من حد الشيء ، او الحد بحسب الحقيقة ، او حد الحقائق فليس فيه من التميز إلا ذكر بعض الصفات التى للمحدود كما تقدم ، وفيه من التخليط ماقد نبهنا على بعضه .

واما «مسألة القياس» فالكلام عليه فى مقامين :

(احدها) : فى القياس المطلق الذي جعلوه ميزان العلوم ، وحرروه في المنطق .

و (الثاني) : فى جنس الأقيسة التى يستعملونها فى العلوم .

اما (الاول) : فنقول : لانزاع ان المقدمتين اذا كانتا معلومتين والفتا على الوجه المعتدل : انه يفيد العلم بالنتيجة . وقد جاء في صحيح مسلم مرفوعا: « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » ؛ لكن هذا لم يذكره النبى صلى الله عليه وسلم ليستدل به على منازع ينازعه ، بل التركيب فى هذا كما قال ايضاً

فى الصحيح : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » اراد ان يبين لهم ان جميع المسكرات داخلة فى مسمى الخمر الذي حرمه الله . فهو بيان لمعنى الخمر ، وهم قد علموا ان الله حرم الخمر وكانوا يسألونـه عن أشربة من عصير العنب ، كما فى الصحيحين عن أبى موسى انه صلى الله عليه وسلم : « سئل عن شراب يصنـع من الذرة يسمى المزر ، وشراب يصنع من العسل يسمى البتع . وكان قد اوتى جوامع الكلم ، فقال : كل مسكر حرام » . فاراد ان يبين لهم بالكلمة الجامعة ــ وهي القضيـة الكلية ــ ان كل مسكر خمر . ثم جاء بما كانوا يعلمونه من ان « كل خمر حرام » حتى يثبت تحريم المسكر فى قلوبهم ، كما صرح بـه فى قوله : « كل مسكر حـرام » ولو اقتصر على قوله : « كل مسكر حرام » لتأوله متأول على انـه اراد القدح الاخير كما تأوله بعضهم .

ولهذا قال احمد : قوله « كل مسكر خمر » ابلغ . فانهم لايسمون القدح الاخير خمراً . ولو قال : « كل مسكر خمـر » فقط لتأوله بعضهم على انه يشبه الخمر فى التحريم فلما زاد « وكل خمر حرام » علم انـه اراد دخوله فى اسم الخمر التى حرمها الله .

والغرض هنا : ان صورة القياس المذكورة فطرية لاتحتاج إلى تعلم . بـل هي عنـد الناس بمنزلة الحساب ، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغربونها .

وكذلك انقسام المقدمة التى تسمى « القضية » ــ وهي الجملة الخبرية ــ إلى خاص وعام . ومنفي ومثبت ونحو ذلك ، وان القضية الصادقة يصدق عكسها وعكس نقيضها ، ويكذب نقيضها . وان جملتها تختلف ونحو ذلك .

وكذلك تقسيم القياس إلى الحملى الافرادي ؛ والأستثنائى التلازمي والتعاندي وغير ذلك : غالبه ــ وان كان صحيحاً ــ ففيه ماهو باطل . والحق الذي هو فيه : فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة ؛ ومن سوء التعبير والعي فى البيان ؛ ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد ، ما ليس هذا موضع بيانه .

فحقه النافع فطري لايحتاج اليه ؛ وما يحتاج اليه ليس فيه منفعة إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم او خطئهم .

وهذا شأن كل ذي مقالة من المقالات الباطلة . فانه لا بد منه فى معرفة لغته وضلاله . فاحتيج اليه لبيان ضلاله الذي يعرف به الموقنون حاله . ويستبين لهم ما بين الله من حكمه جزاءاً وامراً ؛ وان هؤلاء داخلون فيما يذم به من تكلف القول الذي لايفيد ؛ وكثرة الكلام الذي لا ينفع .

والمقصود هنا : ذكر وجوه :

الوجه الاول

ان القياس المذكور لا يفيد علماً الا بواسطة قضية كلية موجبة . فلا بد من كلية جامعة ثابتة فى كل قياس . وهذا متفق عليه معلوم ايضاً . ولهذا قالوا : لا قياس عن سالبتين ، ولا عن جزئيتين . واذا كان كذلك وجب ان تكون العلوم الكلية الكليات الجامعة هي اصول الأقيسة والأدلة ، وقواعدها التى تبنى عليها وتحتاج اليها .

ثم قالوا : ان مبادىء القياس البرهانى هي العلوم اليقينية التى هي الحسيات الباطنة والظاهرة ، والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات ، وزاد بعضهم : الحدسيات . وليس فى شيء من الحسيات الباطنة والظاهرة قضايا كلية ؛ اذ الحس الباطن والظاهر لا يدرك الا اموراً معينة لا تكون الا اذا كان المخبر ادرك ما اخبر به بالحس ، فهي تبع للحسيات . وكذلك التجربة انما تقع على امور معينة محسوسة . وانما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه ، وهو قياس التمثيل ، والحدسيات ــ عند من يثبتها منهم ــ من جنس التجريبيات .

لكن الفرق : ان التجربة تتعلق بفعل المجرب كالأطعمة والأشربة والأدوية،

والحدس يتعلق بغير فعل ،كاختلاف اشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. وهو فى الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به ايضاً امور معينة جزئية .لا تصير عامة الا بواسطة قياس التمثيل .

واما البديهيات ـــ وهي العلوم الاولية التى يجعلها الله فى النفوس ابتداء بلا واسطة ، مثل الحساب ، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ـــ فانها لا تفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج ، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق وكالعلم بأن الاشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في انفسها . فانك اذا حكمت على موجود فى الخارج لم يكن الا بواسطة الحس . مثل العقل . فان العقل انما هو عقل ما علمته بالاحساس الباطن او الظاهر بعقل المعانى العامة او الخاصة .

فأما ان العقل الذي هو عقل الامور العامة التى افرادها موجودة فى الخارج يحصل بغير حس فهذا لا يتصور . واذا رجع الانسان الى نفسه وجد انه لا يعقل ذلك مستغنياً عن الحس الباطن والظاهر لكليات مقدرة فى نفسه ، مثل الواحد والاثنين والمستقيم والمنحنى ، والمثلث والمربع ، والواجب والممكن والممتنع ، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدره . فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود فى الخارج والعلم بالحقائق الخارجية فلا بد فيه من الحس الباطن او الظاهر . فاذا اجتمع الحس والعقل ـ كاجتماع البصر والعقل ـ امكن ان يدرك الحقائق الموجودة المعينة ويعقل حكمها العام

الذي يندرج فيه امثالها [لا] اضدادها ، ويعلم الجمع والفرق . وهـذا هو اعتبار العقل وقياسه .

واذا انفرد الاحساس الباطن او الظاهر ادرك وجود الموجود المعين .واذا انفرد المعقول المجرد علم الـكليات المقدرة فيه التى قد يكون لهـا وجود فى الخارج وقد لا يكون ، ولا يعلم وجود اعيانهـا وعدم وجود اعيانهـا الا باحساس باطن او ظاهر .

فانك اذا قلت : موجود[ان]المائة عشر الالف لم تحكم على شيء فى الخارج؛ بل لو لم يكن فى العالم ما يعد بالمائة والالف لكنت عالماً بأن المائة المقدرة فى عقلك عشر الألف،ولكن اذا أحسست بالرجال والدواب والذهب والفضة ، واحسست بحسك او بخبر من احس ان هناك مائة رجـل او درهم ، وهناك الف ونحو ذلك : حكمت على احد المعدودين بأنه عشر الآخر . فأما المعدودات فلا تدرك الا بالحس . والعدد المجرد يعقل بالقلب، وبعقل القلب والحس يعـلم العدد والمعدود جميعاً ، وكذلك المقادير الهندسية هي من هذا الباب .

فالعلوم الاولية البديهيـة العقلية المحضة ليست الا فى المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار ، لا فى الأمور الخارجية الموجودة .

فاذا كانت مواد القياس البرهانى لا يدرك بعامتها الا امور معينة ليست كلية ، وهي الحس الباطن والظاهر ، والتواتر والتجربة والحدس ،والذي يدرك الكليات البديهية الاولية انما يدرك اموراً مقدرة ذهنية ، لم يكن فى مبادىء البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة فى الخارج والقياس لا يفيد العلم الا بواسطة قضية كلية. فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني .

وهذا بين لمن تأمله. وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف. وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس .

فتدبر هذا فانه من أسرار عظائم العلوم التى يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الايمانية ، وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية .

وقد تبين لك باجماعهم وبالعقل أن القياس المنطقي لايفيد إلا بواسطة قضية، وتبين لك أن القضايا التى [هي] عندهم مواد البرهان وأصوله ليس فيها قضية كلية للأمور الموجودة ، وليس فيها ما تعلم به القضية الكلية إلا العقل المجرد الذي يعقل المقدرات الذهنية ، وإذا لم يكن فى أصول برهانهم علم بقضية عامة للأمور الموجودة لم يكن فى ذلك علم .

وليس فيما ذكرناه ما يمكن النزاع فيه إلا القضايا البديهية فان فيها عموماً، وقد يظن أن به تعلم الأمور الخارجة، فيفرض انها تفيد العلوم الكلية. لكن بقية المبادىء ليس فيها علم كلي.

فكان الواجب ان لا يجعل مقدمة البرهان الا القضايا العقلية البديهية المحضة. اذ هي الكلية. وأما بقية القضايا فهي جزئية، فكيف يصلح ان تجعل من مقدمات البرهان؟ الاَ ان يقال: تعلم بها امور جزئية وبالعقل امور كلية، فبمجموعها يتم البرهان، كما يعلم بالحس ان مع هذا ألف درهم ومع هذا الفان، ويعلم بالعقل ان الاثنين اكثر من الواحد فيعلم ان مال هذا اكثر.

فيقال: هذا صحيح؛ لكن هذا انما يفيد قضية جزئية معينة. وهو كون مال هذا اكثر من مال هذا. والأمور الجزئية المعينة لا تحتاج فى معرفتها الى قياس. بل قد تعلم بلا قياس، وتعلم بقياس التمثيل، وتعلم بالقياس عن جزئيتين. فانك تعلم بالحس ان هذا مثل هذا، وتعلم ان هذا من نعته كيت وكيت، فتعلم ان الآخر مثله، وتعلم ان حكم الشيء حكم مثله. وكذلك قد يعلم ان زيداً اكبر من عمرو وعمراً اكبر من خالد، وامثال هذه الأمور المعينة التى تعلم بدون قياس الشمول الذي اشترطوا فيه ما اشترطوا.

فقد تبين ان هذا القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحددوه لا يعلم بمجرده شيء من العلوم الكلية الثابتة فى الخارج. فبطل قولهم : « انه ميزان العلوم الكلية البرهانية » ولكن يعلم به امور معينة شخصية جزئية ، وتلك تعلم بغيره اجود مما تعلم به . وهذا هو :

الوجه الثاني

فنقول : اما الأمور الموجودة المحققة فتعلم بالحس الباطن والظاهر ، وتعلم بالقياس التمثيلي ، وتعلم بالقياس الذي ليس فيه قضية كلية ولا شمول ولا عموم بل تكون الحدود الثلاثة فيه ــ الأصغر والأوسط والأكبر ــ اعياناً جزئية ، والمقدمتان والنتيجة قضايا جزئية . وعلم هذه الأمور المعينة بهذه الطرق أصح وأوضح وأكمل . فان من رأى بعينه زيداً فى مكان وعمراً فى مكان آخر : استغنى عن ان يستدل على ذلك بكون الجسم الواحد لا يكون فى مكانين وكذلك من وزن دراهم كل منها ألف درهم استغنى عن ان يستدل على ألف درهم منها بأنها مساوية للصنجة ، وهي شيء واحد ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . وامثال ذلك كثير . ولهذا يسمى هؤلاء « اهل كلام » ، اي لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً . وإنما اتوا بزيادة كلام قد لا يفيد . وهو ما ضربوه من القياس لايضاح ما علم بالحس . وإن كان هذا

القياس وامثاله ينتفع به فى موضع آخر ، ومع من ينكر الحس ، كما سنذكره إن شاء الله .

وكذلك اذا علم الانسان ان هذا الدينار مثل هذا ، وهذا الدرهم مثل هذا ، وان هذه الحنطة والشعير مثل هذا ، ثم علم شيئاً من صفات احدهما واحكامه الطبيعية ؛ مثل الاغتذاء والانتفاع ، او العادية مثل القيمة والسعر ، او الشرعية : مثل الحل والحرمة ـ علم ان حكم الآخر مثله .

فأقيسة التمثيل تفيد اليقين بلا ريب ، اعظم من اقيسة الشمول ولا يحتاج مع العلم بالتماثل الى ان يضرب لهما قياس شمول ، بل يكون من زيادة الفضول .

وبهذا الطريق عرفت القضايا الجزئية بقياس التمثيل .

ومن قال : إن ذلك بواسطة قياس شمول ينعقد في النفس ، وهو ان هذا لو كان اتفاقياً لما كان اكثرياً . فقد قال الباطل . فان الناس العالمين بما جربوه لا يخطر بقلوبهم هذا ، ولكن بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون الى التسوية فى الحكم . لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبديهة العقلية ، فكما علم بالبديهة العقلية : ان الواحد نصف الاثنين علم بها انحكم الشيء

حكم مثله ، وان الواحد مثل الواحد ، كما علم ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فالتماثل والاختلاف فى الصفة او القدر قد يعلم بالاحساس الباطن والظاهر ، والعلم بأن المثلين سواء وان الاكثر والاكبر اعظم وارجح يعلم ببديهة العقل .

وكذلك القياس المؤلف من قضايا معينة ، مثل العلم بأن زيداً اخو عمرو ، وعمرو اخو بكر ، فزيد اخو بكر . ومثل العلم بأن ابا بكر افضل من عمر ، وعمر افضل من عثمان وعلي . فأبو بكر افضل من عثمان وعلي . وان المدينة افضل من بيت المقدس والمدينة لا يجب ان يحج اليها ، فبيت المقدس لا يحج اليه . وقبر الرسول صلى الله عليه وسلم افضل القبور ولا يشرع استلامه ولا تقبيله ، فقبر فلان وفلان وفلان لا يشرع استلامه ولا تقبيله . وامثال هذه الاقيسة ملء العالم . وهذا ابلغ فى افادة حكم المعين من ذكر العام . فدلالة الاسم الخاص على المعين ابلغ من الدلالة عليه بالاسم العام ، وإن كان فى العام امور اخرى ليست فى الخاص .

فتبين ان المعلوم من الامور المعينة يعلم بالحس وبقياس التمثيل والاقيسة المعينة اعظم مما يعلم اعيانها بقياس الشمول . فاذا كان قياس الشمول ــــ الذي حرروه ــــ لا يفيد الأمور الكلية ، كما تقدم ، ولا تحتاج إليه الامور المعينة

— كما تبين — لم يبق فيه فائدة اصلاً ؛ ولم يحتج إليه فى علم كلي . ولا علم معين . بل صار كلامهم فى القياس الذي حرروه كالكلام فى الحدود . وهذا هذا . فتدبره فانه عظيم القدر .

الوجه الثالث

ان يقال : إذا كان لا بد فى القياس من قضية كلية والحس لا يدرك الكليات وإنما تدرك بالعقل ، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر ، لما يلزم من الدور او التسلسل . فلا بد من قضايا كلية تعقل بلا قياس ، كالبديهيات التي جعلوها .

فنقول : إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدىء في النفوس ويبدهها بلا قياس ، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغنى عن القياس . وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بنى آدم : ان من التصور والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس . وإلا لزم الدور او التسلسل .

وإذا كان كذلك فنقول : إذا جاز هذا فى علم كلى جاز في آخر ، إذ ليس بين ما يمكن ان يعلم ابتداء من العلوم البديهية وما لا يجوز ان يعلم

فصل يطرد ؛ بل هذا يختلف باختلاف قوة العقل وصفائه ، وكثرة ادراك الجزئيات التى تعلم بواسطتها الأمور الكلية . فما من علم من الكليات إلا وعلمه يمكن بدون القياس المنطقي . فلا يجوز الحكم بتوقف شيء من العلوم الكلية عليه . وهذا يتبين :

بالوجه الرابع

وهو ان نقول : هب ان صورة القياس المنطقي ومادته تفيد علوماً كلية لكن من أين يعلم ان العلم الكلي لا ينال حتى يقول هؤلاء المتكلفون القافون ما ليس لهم به علم هم ومن قلدهم من أهل الملل وعلمائهم : إن ما ليس بديهي من التصورات والتصديقات لا يعلم الا بالحد والقياس . وعدم العلم ليس علما بالعدم . فالقائل لذلك لم يمتحن احوال نفسه . ولو امتحن احوال نفسه لوجد له علوما كلية بدون القياس المنطقي ، وتصورات كثيرة بدون الحد . وان علم ذلك من نفسه او بني جنسه فمن أين له ان جميع بني آدم ــ مع تفاوت فطرهم وعلومهم ومواهب الحق لهم ــ هم بمنزلته ، وان الله لا يمنح احداً علماً الا بقياس منطقي ينعقد فى نفسه ، حتى يزعم هؤلاء : ان الأنبياء كانوا كذلك ، بل صعدوا الى رب العالمين ، وزعموا ان علمه بأمور خلقه انما هو بواسطة القياس المنطقي . وليس معهم بهذا النفي الذي لم يحيطوا بعلمه من حجة الاعدم

العلم . فيدعون العلم . وقد تكلموا بهذه القضية الكلية السالبة التى تعم ما لا يحصى عدده الا الله بلا علم لهم بها اصلا : ونزيد هذا بيانا :

بالوجه الخامس

وهو ان المبادىء المذكورة التي جعلوها مفيدة لليقين ـ وهي الحسيات الباطنة والظاهرة ، والبديهيات والتجريبيات والحدسيات ـ لا ريب انها تفيد اليقين الحسي . فمن أين لهم ان اليقين لايحصل بغيرها ؟ لابد من دليل على النفي ، حتى يصح قولهم : لا يحصل اليقين بدونها ؟

فهذا صحيح لكنه ليس هو قول رؤوسهم .

ولا ريب ان من له عقل وإيمان يجب ان يخالفهم فى تكذيبهم بالحق الخارج عن هذا الطريق .

ومن هذا الموضع صار منافقاً وتزندق من نافق منهم . وصار عند عقلاء الناس من اهل الملل وغيرهم : ان المنطق مظنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق حتى حكى لنا بعض الناس : ان شخصاً من الاعاجم جاء ليقرأ على بعض شيوخهم منطقاً ، فقرأ منه قطعة ، ثم قال : حواجا اي باب ترك الصلاة ؟ فضحكوا منه .

وهـــذا موجود بالاستقراء : ان من حسن الظن بالمنطق واهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بهـــا الحق الذي ينتفع به ، وإلا فسد عقله ودينه .

ولهذا يوجد فيهم من الـكفر والنفاق والجهل والضلال وفساد الاقوال والأفعال ما هو ظاهر لـكل ناظر من الرجال . ولهـــذا كان اول من خلطه بأصول الفقه ونحوه من العلوم الاسلامية كثير الاضطراب .

فانه كان كثير من فضلاء المسلمين وعلمائهم يقولون : المنطق كالحساب ونحوه مما لا يعلم به صحة الاسلام ولا فساده ولا ثبوته ولا انتفاؤه .

فهذا كلام من رأى ظاهره وما فيه من الـكلام على الامور المفردة لفظاً ومعنى ، ثم على تأليف المفردات ، وهو القضايا ونقيضها وعكسها المستوى وعكس النقيض ، ثم على تأليفها بالحد والقياس ، وعلى مواد القياس ، وإلا فالتحقيق : أنه مشتمل على امور فاسدة ، ودعاوى باطلة كثيرة لايتسع هـــذا الموضع لاستقصائها والله اعلم . والحمد لله رب العالمين .

وصلى الله وسلم على عبد الله ورسوله محمد الداعي إلى الهدى والرشاد ، وعلى آله ومن اتبع هداه .

وقال شيخ الاسلام

احمد بن تيمية قدس الله روحه (١)

أما بعد : فانى كنت دائماً اعلم ان المنطق اليوناني لايحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد . ولكن كنت احسب ان قضاياه صادقة لما رأينا من صدق كثير منها . ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت فى ذلك شيئاً ، ولما كنت بالاسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك انى كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة .

ولم يكن ذلك من همتى ، لأن همتى كانت فيما كتبته عليهم فى«الالهيات» وتبين لي ان كثيراً مما ذكروه فى المنطق هو من اصول فساد قولهم في الالهيات

---

(١) اى في كتابه نصيحة اهل الايمان فى الرد على منطق اليونان [المسمى «الرد على المنطقيين »] وذكر السيوطي ان له كتابين فى المنطق احدهما صغير والاخر مجلد في عشرين كراسة وذكر انه لخصه وهذا نص ملخصه .

مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التى سموهـا ذاتيات . ومـا ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيـات ، بل ما ذكروه من الحدود التى بها تعرف التصورات . بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات .

فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته إذ ذاك من الكلام عليهم فى المنطق فأذنت فى ذلك؛ لأنه يفتح باب معرفة الحق وإن كان مافتح من باب الرد عليهم يحتمل اضعاف ما علقته .

فاعلم انهم بنوا « المنطق » على الكلام فى الحد ونوعه ، والقياس البرهانى ونوعه . قالوا : لان العلم إما تصور وإما تصديق ، فالطريق الذي ينـال به التصور هو الحد ، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس . فنقول :

الكلام في « اربع مقامات » : مقامين سالبين ، ومقـامين موجبين .

فالاولان (احدهما) فى قولهم ان التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .

و (الثاني) أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .

والآخران فى ان الحد يفيد العـلم بالتصورات ، وان القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات .

المقام الاول

فى قولهم : « ان التصور لاينال إلا بالحد » والكلام عليه من وجوه :

(الاول) : لاريب ان النافى عليــه الدليل كالمثبت ، والقضية سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل ، وأما السلب بلا علم ؛ فهو قول بلا علم ، فقولهم لاتحصل التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولا بلا علــم وهو اول ما اسسوه فكيف يكون القول بلا علم اساسا لميزان العلم ولمـا يزعمون أنها آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن ان يزل فى فكره ؟

(الثاني) : ان يقال : الحد يراد بــه نفس المحدود وليس مرادهم هنا . ويراد به القول الدال على ماهية المحدود ، وهو مرادهم هنا . وهو تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمــال . فيقال اذا كان الحد قول الحاد ، فالحـــاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حـــد ؛ فان كان الأول فالكلام فى الحـــد الثانى كالكلام فى الأول وهو مستلزم للدور او التسلسل ، وان كان الثانى بطل سلبهم ، وهو قولهم : إنه لايعرف إلا بالحد .

(الثالث) : ان الأمم جميعهم من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال

والصناعات يعرفون الامور التى يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون مايعانونه من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد ، ولا نجد احداً من ائمة العلوم يتكلم بهذه الحدود : لا ائمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ، ولا اهل الصناعات مع انهم يتصورون مفردات علمهم فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود .

(الرابع) : إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على اصلهم ، بل اظهر الاشياء الانسان وحده بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة . وكذا حد الشمس وامثاله ، حتى ان النحاة لما دخل متأخروهم فى الحدود ، ذكروا للاسم بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترضة على اصلهم . والاصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حداً ، وكلها ايضاً معترضة . وعامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة والاطباء والنحاة واهل الأصول والكلام معترضة لم يسلم منها الا القليل ، فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود ، ولم يكن الى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الامور ، والتصديق موقوف على التصور ، فاذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق ، فلا يكون عند بني آدم علم من عامة علومهم ، وهذا من اعظم السفسطة .

(الخامس) : ان تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد إما متعذر او متعسر كما قد اقروا بذلك ؛ وحينئذ فلا يكون قد تصور

حقيقة من الحقائق دائما او غالباً ، وقد تصورت الحقائق ، فعلم استغناء التصور عن الحد .

(السادس) : ان الحدود عندهم إنما تكون للحقائق المركبة ، وهي الانواع التى لها جنس وفصل ، فأما مالا تركيب فيه ، وهو مالا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقل ، فليس له حد وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم ، فعلم استغناء التصور عن الحد، بل اذا امكن معرفة هذا بلا حد فمعرفة تلك الانواع اولى ؛ لانها اقرب إلى الجنس واشخاصها مشهورة .

وهم يقولون : ان التصديق لا يتوقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي . بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة ، وتصور العقل من هذا الباب وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي .

(السابع) : ان سامع الحد ان لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات الفاظه ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى وموضوع له مسبوق بتصور المعنى . وان كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه ، امتنع ان يقال انما تصوره بسماعه .

(الثامن) : اذا كان الحد قول الحاد ، فمعلوم ان تصور المعاني

لا يفتقر الى الألفاظ . فان المتكلم قد يصور معنى ما يقوله بدون لفظ والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب بالكلية فكيف يقال لا تتصور المفردات الا بالحد .

(التاسع) : ان الموجودات المتصورة اما ان يتصورها الانسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والاجسام التى تحمل هذه الصفات . او الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والالم والارادة والكراهة وامثال ذلك وكلها غنية عن الحد .

(العاشر) : انهم يقولون للمعترض : ان يطعن على الخد بالنقض فى الطرد او فى المنع وبالمعارضة بحد آخر فاذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة اخرى ومعلوم ان كليهما لا يمكن الا بعد تصور المحدود علم انه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب .

(الحادي عشر) : انهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيا لا يحتاج الى حد ، وحينئذ فيقال كون العلم بديهيا او نظرياً من الامور النسبية الاضافية فقد يكون النظري عند رجل بديهيا عند غيره لوصوله اليه بأسبابه من مشاهدة او تواتر او قرائن ، والناس يتفاوتون فى الادراك تفاوتاً لا ينضبط فقد يصير البديهي عند هذا دون ذاك بديهيا كذلك أيضاً بمثل الاسباب التى حصلت لهذا ولا يحتاج الى حد .

المقام الثاني

وهو « الحد يفيد تصور الأشياء » فنقول : المحققون من النظار على ان الحد فائدته التميز بين المحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود ، وتعريف حقيقته . وإنما يدعى هذا اهل المنطق اليونانيون ، أتباع ارسطو ؛ ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الاسلاميين وغيرهم . فاما جماهير اهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما ادخل هذا من تكلم في اصول الدين والفقه بعد ابي حامد في اواخر المائة الخامسة ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة اهل المنطق اليوناني . واما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد التميز بين المحدود وغيره . وذلك مشهور في كتب ابي الحسن الأشعري والقاضي ابي بكر وابي إسحق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وإمام الحرمين والنسفي وابي علي وابي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيصم وغيرهم .

ثم إن ما ذكره اهل المنطق من صناعة الحد لا ريب انهم وضعوها وضعاً وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع ، وعامة الأمم

بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم . وهم إذا تدبروا ، وجدوا انفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

ثم ان هذه الصناعة الوضعية زعموا انها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف الا بها ، وكلا هذين غلط . ولما راموا ذلك ، لم يكن بد من ان يفرقوا بين بعض الصفات وبعض اذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتياً ، فلا بد ان يفرقوا بين ما هو ذاتي عنـــدهم ، وما ليس كذلك . فأدى ذلك الى التفريق بين المتماثلات ، حيث جعلوا صفة ذاتيـــة دون اخرى ، مع تساويها او تقاربها وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع . وبين المتقاربات عسر . فالمطلوب اما متعذر او متعسر . فان كان متعذراً بطل بالكلية . وان كان متعسراً فهو بعـــد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله ، فصاروا بين ان يمتنع عليهم ما شرطوه او ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه على التقديرين ، فليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصور الحقائق فى نفس من لايتصورها بدون الحد وان كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء .

وقد تفطن الفخر الرازي لمـا عليه أئمة الكلام وقرر فى « محصله » وغيره ان التصورات لا تـكون مكتسبة . وهذا هو حقيقة قولنا : ان الحد لا يفيد تصور المحدود .

وهذا « مقام شريف » ينبغي ان يعرف ، فانه لسبب اهماله دخل الفساد

في العقول او الأديان على كثير من الناس ، اذ خلطوا ماذكره اهل المنطق فى الحدود بالعلوم النبوية التى جاءت بها الرسل التى عنـــد المسلمين واليهود والنصارى وسائر العلوم : الطب والنحو وغير ذلك ، وصاروا يعظمون امر الحدود ويزعمون انهم هم المحققون لذلك . وان ما ذكره غيرهم من الحـــدود انما هي لفظية ، لاتفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم . ويسلـكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهـائلة ، وليس لذلك فائدة الا تضييع الزمـــان ، واتعاب الأذهـــان ، وكثرة الهذيان . ودعوى التحقيق بالـكذب والبهتـــان ، وشغـل النفوس بمـــا لا ينفعها . بل قـد يصدهـا عما لا بد منه . واثبات الجهل الذي هو اصل النفاق في القلوب وان ادعت انه اصل المعرفة والتحقيق . وهذا من توابع الـكلام الذي كان السلف ينهون عنه ، وان كان الذي ينهى عنه السلف خيراً واحسن من هـــذا اذ هو كلام في ادلة واحكام .

ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون ان يخوضوا فى الحـــدود على طريقـــة المنطقيين كما جد فى ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق . وانمـــا هو زيغ عن سواء الطريق : ولهـــذا لما كانت هـــذه الحدود ونحوها ، لا تفيد الانسان علماً لم يكن عنده ، وانما تفيده كثرة كلام سموهم « اهل الـكلام » . وهذا لعمري فى الحدود التى ليس فيها باطل ، فاما حدود المنطقيين التي يدعون

انهم يصورون بها الحقائق ، فانها باطلة يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

والدليل على ان الحدود لا تفيد تصوير الحقائق من وجوه :

(احدها) : ان الحد مجرد قول الحاد ودعواه ، فقوله مثلا: حد الانسان حيوان ناطق، قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة ،فاما ان يكون المستمع لها عالماً بصدقها بدون هذا القول أولا ، فان كان الأول ، ثبت انه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وان كان الثانى عنده ، فمجرد قول المخبر الذي لادليل معه لا يفيده العلم ، وكيف وهو يعلم انــه ليس بمعصوم فى قوله ؟ فتبين على التقديرين ان الحد لا يفيد معرفة المحدود .

فان قيل : : يفيــده مجرد تصور المسمى من غير أن يحــكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلا أو غيره .

قلنا : فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معنــاه ، وهو دلالة الاسم على مساه . وهذا تحقيق ما قلناه : من ان دلالة الحد كدلالة الاسم ، ومجرد الأسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بــلا نزاع ، فــكذلك الحد .

(الثاني) : انهم يقولون : الحد لايمنع ولا يقام عليه دليل ، وإنما يمكن

إبطاله بالنقض والمعارضة . فيقال : إذا لم يكن الحاد قد اقام دليلا على صحة الحد ، امتنع ان يعرف المستمع المحدود به ، إذا جوز عليه الخطأ فانه إذا لم يعرف صحة الحد بقوله ، وقوله محتمل الصدق والكذب امتنع ان يعرفه بقوله.

ومن العجب ان هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ويجعلون العلم بالمفرد اصل العلم بالمركب ، ويجعلون العمدة فى ذلك على الحد الذي هو قول الحاد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن امر عقلي لا حسي ، يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب . ثم يعيبون على من يعتمد على الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني ، زاعمين ان خبر الواحد لا يفيد العلم ، وخبر الواحد وان لم يفد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم فى الحد ، فانه خبر واحد لا دليل على صدقه : بل ولا يمكن عندهم إقامة الدليل على صدقه . فلم يكن الحد مفيداً لتصور المحدود . ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا او تصوره معه او بعده بدون الحد ، وعلم ان ذلك حده علم صدقه فى حده ، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصور وهذا بين .

وتلخيصه ان تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحد .

(الثالث) : ان يقال : لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل

ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد . فانه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فمن الممتنع ان يعلم المعرف المحدود قبل العلم بصحة المعرف ، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود . اذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود . فمن الممتنع ان يعلم صحة الخبر وصدقه ، قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد للخبر ، وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبر ، والمخبر ليس هو من باب الاخبار عن الأمور الغائبة .

(الرابع) : انهم يحدون المحدود بالصفات التى يسمونها الذاتية والعرضية، ويسمونها اجزاء الحد واجزاء الماهية والمقومة لها والداخلة فيها ، ونحو ذلك من العبارات فان لم يعلم المستمع ان المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع تصوره . وان علم انه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد . فثبت انه على التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد ، وهذا بين .

فانه إذا قيل : الانسان هو الحيوان الناطق ولا يعلم انه الانسان احتاج إلى العلم بهذه النسبة ؛ وان لم يكن متصوراً لمسمى الحيوان الناطق احتاج الى شيئين : تصور ذلك ، والعلم بالنسبة المذكورة ، وان عرف ذلك كان قد تصور الانسان بدون الحد . نعم ! الحد قد ينبه على تصور المحدود ، كما ينبه الاسم ؛ فان الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فاذا سمع اسمه وحده اقبل بذهنه إلى الشيء الذي اشير إليه بالاسم أو الحد . فيتصوره . فتكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم ، وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود

للأعيان بالجهات . كما اذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا ، ومن الجانب الشرقي كذا ، ميزت الارض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج اليه اذا خيف من الزيادة فى المسمى او النقص منه ، فيفيد ادخال المحدود جميعه واخراج ماليس منه كما يفيد الاسم ، وكذلك حد النوع ، وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية اخرى . وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره ؛ لاتصور المحدود .

واذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ؛ رجع فى ذلك الى قصد ذلك المسمى ولغته ؛ ولهذا يقول الفقهاء : من الاسماء ما يعرف حده بالشرع ، ومنها مايعرف حده بالعرف .

ومن هذا « تفسير الكلام وشرحه » اذا اريد به تبيين مراد المتكلم ، فهذا ينبى على معرفة حدود كلامه ؛ واذا أُريد به تبيين صحته وتقريره ، فانه يحتاج الى معرفة دليل بصحته . فالأول فيه بيان تصوير كلامه او تصوير كلامه لتصوير مسميات الاسماء بالترجمة : تارة لمن يكون قد تصور المسمى ، ولم يعرف ان ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار الى المسمى بحسب الامكان اما الى عينه ، واما الى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة يكون الاسم ، وتارة يكون للمسمى .

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند

التحقيق بهذا ، كما ذكره الغزالي فى « كتاب المعيار » الذي صنفه فى المنطق ، وكذا يوجد فى كلام ابن سينا والرازي والسهروردي وفي غيرهم : ان الحدود فائدتها من جنس فائدة الاسماء ، وان ذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ . ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما ؛ بل تفسير القرآن وغيره من انواع الكلام ، هو فى اول درجاته من هذا الباب ؛ فان المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الاسماء ، وبذلك الكلام .

وهذا الحد هم متفقون على انه من الحدود اللفظية ، مع ان هذا هو الذي يحتاج اليه فى اقراء العلوم المصنفة ، بل فى قراءة جميع الكتب ؛ بل فى جميع انواع المخاطبات . فان من قرأ كتب النحو ، او الطب ، او غيرها لابد ان يعرف مراد اصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف ، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك ، وهذه الحدود معرفتها من الدين فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم قد تكون معرفتها فرض عين . وقد تكون فرض كفاية ؛ ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله : (الاعراب أشد كفراً ونفاقا وأجدر ان لايعلموا حدود ما انزل الله على رسوله) والذي انزله على رسوله فيه ماقد يكون الاسم « غريباً » بالنسبة الى المستمع كلفظ : (ضيزى) و (قسورة) و (عسعس) وامثال ذلك . وقد يكون « مشهوراً » لكن لايعلم حده ، بل يعلم معناه على سبيل الأجمال ؛ كاسم الصلاة ، والزكاة والصيام والحج

فتبين ان تعريف الشيء انما هو بتعريف عينه أو مايشبهه فمن عرف عين الشيء لا يفتقر فى معرفته الى حد ، ومن لم يعرفه فانما يعرف به اذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه . فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرف ، ومن تدقق هذا ، وجد حقيقته ، وعلم معرفة الخلق بما اخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما فى الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب . وبطل قولهم فى الحد .

(الخامس) : ان التصورات المفردة يمتنع ان تكون مطلوبة : فيمتنع ان يعلم بالحد ؛ لأن الذهن ان كان شاعراً بها امتنع الطلب . لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وان لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب مالا تشعر به ، فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور .

فان قيل : فالانسان يطلب تصور الملك والجن والروح واشياء كثيرة ، وهو لايشعر بها . قيل : قد سمع هذه الاسماء . فهو يطلب تصور مسماها ؛ كما يطلب من سمع الفاظاً لايفهم معانيها تصور معانيها . وهو اذا تصور مسمى هذه الاسماء فلا بد ان يعلم انها مسماة بهذا الاسم اذ لو تصور حقيقة ، ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه فهنا المتصور ذات وانها مسماة بكذا ، وهذا ليس تصوراً بالمعنى فقط ؛ بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب انه يكون مطلوباً . ولكن لايوجب ان يكون المعنى المفرد مطلوباً .

المحدود بالاشارة اليه او غير ذلك ، مما لايكتفى فيه بمجرد اللفظ . واذا ثبت امتناع الطلب للتصورات المفردة ، فاما ان تكون حاصلة للانسان ، فلا تحصل بالحد ، فلا يفيد الحد التصور . واما ان لا تكون حاصلة ، فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لايعرفها ، ومتى كان له شعور بها لم يحتج الى الحد فى ذلك الشعور الا من جنس ما يحتاج الى الاسم . والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم .

(السادس) : ان يقال : المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد العام المؤلف من الذاتيات ؛ دون العرضيات . ومبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتى والعرضي . وهم يقولون : الذاتي ما كان داخل الماهية ، والعرضي ما كان خارجا عنها . وقسموه الى لازم للماهية ، ولازم لوجودها .

وهذا الكلام الذي ذكروه مبني على اصلين فاسدين : الفرق بين الماهية ووجودها ، ثم الفرق بين الذاتى لها واللازم لها .

(فالأصل الاول): قولهم: ان الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها؛ وهذا شبيه بقول من يقول : المعدوم شيء ؛ وهو من افسد ما يكون ؛ واصل ضلالهم انهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد؛ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك . فقالوا : لو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك . كما انا نتكلم فى حقائق

الاشياء التى هي ما هياتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج فتخيل الغالط ان هذه الحقائق والماهيات امور ثابتة في الخارج .

والتحقيق : أن ذلك كله أمر ثابت في الذهن . والمقدر فى الأذهان أوسع من الموجود فى الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو فى نفس الأمر لا موجوداً ولا ثابتاً ؛ فالتفريق بين الوجود [والثبوت وكذلك التفريق بين الوجود] والماهية ، مع دعوى أن كليهما فى الخارج غلط عظيم .

وهؤلاء ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة فى الخارج غير الأعيان الموجودة فى الخارج ، وأنها أزلية لاتقبل الاستحالة وهذه التى تسمى : « المثل الأفلاطونية » . ولم يقتصروا على ذلك ؛ بل أثبتوا أيضاً ذلك فى المادة والماهية والمكان ، فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ، ثابتة فى الخارج : وهي الهيولى الأولية التى بنوا عليها قدم العالم . وغلطهم فيها جمهور العقلاء . والكلام على من فرق بين الوجود والماهية مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها فى الخارج هو مبنى على هذا الأصل الفاسد . وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرتسم فى النفس من الشيء ، والوجود ما يكون فى الخارج منه ،

وهذا فرق صحيح. فان الفرق بين ما في النفس وما فى الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه. وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة فى العلم ولا فى الوجود فهو باطل.

و « الأصل الثاني » : وهو الفرق بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له، فانه إن جعلت الماهية التى فى الخارج مجردة عن الصفات اللازمة، وأمكن أن يجعل الوجود الذي فى الخارج مجرداً عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها، كان هذا بمنزلة ان يقال: هذا «الوجود بلوازمه» وهما باطلان، فان الزوجية والفردية للعدد مثلاً، مثل الحيوانية والنطق للانسان. وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة، وما ذكروه من أن ما جعلوه هو الذاتي يتقدم بصورة في الذهن. فباطل من وجهين:

(أحدها) أن هذا خبر عن وضعهم، إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم ويؤخرون هذا، وهذا حكم محض. وكل من قدم هذا دون ذا، فانما قلدهم فى ذلك.

ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، فليس إذا فرضنا هذا مقدماً، وهذا مؤخراً، يكون هذا فى الخارج كذلك. وسائر بني آدم الذين يقلدونهم فى هذا الموضع لا يستحضرون هذا التقديم

والتأخير ، ولو كان هذا فطرياً كانت الفطرة تدركه بدون التقليد . كما تدرك سائر الأمور الفطرية . والذي فى الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للموصوف وقد يخطر بالبال ؛ وقد لا يخطر . أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات ، وهذا داخلاً في الذات . فهذا تحكم محض ليس له شاهد لا فى الخارج ولا فى الفطرة .

و (الثاني) : أن كون الوصف ذاتياً للموصوف : هو امر تابع لحقيقته التى هو بها سواء تصورته اذهاننا ، او لم تتصوره . فلا بد إذا كان احد الوصفين ذاتياً دون الآخر ان يكون الفرق بينهما امراً يعود الى حقيقتها الخارجة الثابتة بدون الذهن . وإما ان يكون بين الحقائق الخارجة ما لا حقيقة له إلا مجرد التقدم والتأخر فى الذهن ، فهذا لا يكون إلا ان تكون الحقيقة والماهية هي ما يقدر فى الذهن لا ما يوجد فى الخارج . وذلك امر يتبع تقدير صاحب الذهن . وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام الى امور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج وهى التخيلات والتوهمات الباطلة ، وهذا كثير فى أصولهم .

(السابع) : ان يقال : هل يشترطون فى الحد التام وكونه يفيد تصور الحقيقة ان تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره ام لا ؟ . فان شرطوا ، لزم استيعاب جميع الصفات . وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس القريب دون غيره فهو تحكم محض ، وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع

الأجناس ، او يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم جواب ، إلا ان هذا وضعهم واصطلاحهم . ومعلوم ان العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، فقد تبين ان ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف ، وهذا عين الضلال والاضلال كمن يجيء إلى شخصين متماثلين فيجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً وهذا عالماً وهذا جاهلاً وهذا سعيداً ، وهذا شقياً ، من غير افتراق بين ذاتيهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه . فهم مع دعواهم القياس العقلي يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات .

(الثامن) : ان اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي غير ممكن ؛ إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن الآخر ان يجعله عرضياً لازماً للماهية .

(التاسع) : ان فيما قالوه دوراً فلا يصح . وذلك انهم يقولون : ان المحدود لا يتصور الا بذكر صفاته الذاتية . ثم يقولون : الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره . فاذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية ، ولا يعرف ان الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو المحدود ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها ، فتتوقف معرفة الذات على معرفة

الذاتيات ويتوقف معرفة الذاتيات على معرفة الذات ، فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات . وهذا كلام متين يجتاح اصل كلامهم . ويبين انهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على اصل علمي تابع للحقائق . لكن قالوا : هذا ذاتي ، وهذا غير ذاتي بمجرد التحكم . ولم يعتمدوا على امر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره . فاذا لم يعرف المحدود الا بالحد ، والحد غير ممكن لم يعرف ، وذلك باطل .

(العاشر) : انه يحصل بينهم في هذا الباب نزاع لا يمكن فصله على هذا الأصل ، وما استلزم تكافؤ الأدلة فهو باطل .

فصل

قولهم : «انه لا يعلم شيء من التصديقات الا بالقياس» ـ الذي ذكروا صورته ومادته قضية سلبية ، ليست معلومة بالبديهة ، ولم يذكروا عليها دليلاً اصلاً . وصاروا مدعين ما لم يثبتوه قائلين بغير علم . اذ العلم بهذا السلب متعذر على اصلهم ؛ فمن اين لهم انه لا يمكن احداً من بني آدم ان يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست بديهة عندهم الا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته ؟ ! .

ثم هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري ، وانه يمتنع ان تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي وحينئذ فيأتي ما تقدم في التصورات من ان الفرق بينها انما هو بالنسبة والاضافة ، فقد يكون النظري عند شخص بديهياً عند غيره .
والبديهي من التصديقات ، ما يكفي تصور طرفيه ــ موضوعه ومحموله ــ فى حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ، وهوالدليل ــ الذي هو الحد الأوسط ــ سواء كان تصور الطرفين بديهياً ام لا ، ومعلوم ان الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان اعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان .

فمن الناس من يكون فى سرعة التصور وجودته فى غاية يباين بها غيره مباينة كثيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث يتبين بذلك التصور التام اللوازم التى لا تتبين لمن لم يتصوره ، وكون الوسط الذي هو الدليل قد يفتقر اليه فى بعض القضايا بعض الناس دون بعض امر بين ، فان كثيراً من الناس تكون عنده القضية حسية او مجربة او برهانية او متواترة ، وغيره انما عرفها بالنظر والاستدلال . ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع الى دليل لنفسه بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب له امثالاً .

وقد ذكر المناطقة ان القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس يختص بها من علمها . ولا تكون حجة على غيره ؛ بخلاف غيرها ، فانها مشتركة يحتج بها على المنازع ، وهذا تفريق فاسد ، وهو اصل من اصول الالحاد والكفر . فان المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها . يقول احد هؤلاء : بناء على هذا الفرق هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي ، وليس ذلك بشرط ، ومن هذا الباب انكار كثير من اهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه اهل الحديث من الآثار النبوية ؛ فان هؤلاء يقولون : انها غير معلومة لنا كما يقول من يقول من الكفار ان معجزات الأنبياء غير معلومة له ؛ وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك ، والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم ام لا .

وقد ذهب الفلاسفة اهل المنطق الى جهالات قولهم : ان الملائكة هي العقول العشرة ، وانها قديمة ازلية ، وان العقل رب ما سواه ، وهذا شيء لم يقل مثله احد من اليهود والنصارى ومشركي العرب ، ولم يقل احد ان ملكا من الملائكة رب العالم كله ، ويقولون : إن العقل الفعال مبدع كل ما تحت فلك القمر ، وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه احد من كفار اهل الكتاب ومشركي العرب ، ويقولون : إن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته ، وليس عالماً بالجزئيات، ولا يقدر أن يغير العالم ؛ بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه ،

وأنه [إذا] توجه المستشفع إلى من يعظمه من الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر فانه يتصل بذلك المعظم المستشفع به. فاذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا من جهة شفيعه ، ويمثلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة ، فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع ، فذلك الشعاع حصل له من مقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس .

ويقولون : إن الملائكة هي العقول العشرة ، أو القوى الصالحة فى النفس ، وأن الشياطين هي القوى الخبيثة . وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية ؛ بل بالضرورة من دين الرسول . فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم ، فأي كمال للنفس فى هذه الجهالات ؟ ! . وهذا وأمثاله مفتقر الى بسط كثير . والمقصود ذكر ما ادعوا في البرهان المنطقي .

و (أيضاً) فاذا قالوا : إن العلوم لا تحصل الا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي ، وعندهم لا بد فيه من قضية كلية موجبة ؛ ولهذا قالوا إنه لا انتاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين فى شيء من أنواع القياس ، لا بحسب صورته — كالحملى والشرطى المتصل والمنفصل — ولا بحسب مادته لا البرهاني ولا الخطابي ولا الجدلي ؛ بل ولا الشعري .

فيقال : اذا كان لا بد فى كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية ، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية : أي من العلم بكونها كلية ، والا فمتى جوز عليها ان لا تكون كلية بل جزئية لم يحصل العلم بموجبها . والمهملة والمطلقة التى يحتمل لفظها ان تكون كلية ، وجزئية فى قوة الجزئية ، واذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية موجبة ، فيقال العلم بتلك القضية ان كان بديهياً ، امكن ان يكون كل واحد من افرادها بديهياً بطريق الأولى ، وان كان نظرياً احتاج الى علم بديهي ، فيفضى الى الدور المعي او التسلسل في المتواترات وكلاهما باطل .

وهكذا يقال فى سائر القضايا الكلية التى يجعلونها مبادىء البرهان ، ويسمونها «الواجب قبولها» سواء كانت حسية ظاهرة او باطنة وهي التى يحسها بنفسه أو كانت من التجريبيات او المتواترات او الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من النفسيات الواجب قبولها . مثل العلم بكون نور القمر مستفاداً من الشمس اذا رأى اختلاف اشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس كما يختلف اذا قاربها بعد الاجتماع كما فى ليلة الهلال ، واذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار .

وهم متنازعون : هل الحدس قد يفيد اليقين أم لا ؟ ومثل العقليات المحضة ، ومثل قولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل اعظم من الجزء ،

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، والضدان لا يجتمعان ، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان . فما من قضية من هذه القضايا الكلية تجعل مقدمة فى البرهان الا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فاذا علم ان كل واحد فهو نصف كل اثنين وان كل اثنين نصفهم واحد ، فانه يعلم ان هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وهلم جرا فى سائر القضايا الأخر من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية . وكذلك كل جزء يعلم ان هذا الكل اعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية . وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين فانه يعلم أنهما لا يجتمعان . وكل احد يعلم ان هذا العين لا يكون موجوداً معدوما كما يعلم المعين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى ان يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً ، وكذلك الضدان فان الانسان يعلم ان هذا الشيء لا يكون اسود ابيض ، ولا يكون متحركاً ساكناً كما يعلم ان الآخر كذلك . ولا يحتاج فى العلم بذلك الى قضية كلية بأن كل شيء لا يكون اسود ابيض ، ولا يكون متحركاً ساكناً .

وكذلك فى سائر ما يعلم تضادهما فان علم تضاد المعينين علم أنهما لا يجتمعان ؛ فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى المشتملةعلى الحد الأكبر . وذلك لا يغنى دون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد الأصغر . والعلم بالنتيجة وهو ان هذين المعنيين ضدان فلا يجتمعان ، يمكن بدون العلم

بالمقدمة الكبرى : وهو ان كل ضدين لا يجتمعان . فلا يفتقر العلم بذلك الى القياس الذي خصوه باسم البرهان ، وان كان البرهان فى كلام الله ورسوله وكلام سائر اصناف العلماء لا يختص بما سموه هم البرهان ؛ وانما خصوا هم لفظ البرهان بما اشتمل عليه القياس الذي خصوا صورته ومادته بما ذكروه .

مثال ذلك : انه اذا اريد ابطال قول من يثبت الأحوال ويقول : انها لا موجودة ولا معدومة ، فقيل : هذان نقيضان ، وكل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ؛ فان هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً ولا يمكن جعل الحال للواحد لا موجودة ولا معدومة ، كان العلم بأن هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً ممكنا بدون هذه القضية الكلية ، فلايفتقر العلم بالنتيجة الى البرهان .

وكذلك اذا قيل : ان هذا ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه على اصح القولين ، او لأحد طرفيه على قول طائفة من الناس .

او قيل : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، فتلك القضية الكلية . وهي قولنا : كل محدث لا بد له من محدث ، وكل ممكن لا بد له من مرجح ، يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم

بالقضية الكلية التى لا يتم البرهان عندهم الا بها ، فيعلم ان هذا المحدث لا بد له من محدث ، وهذا الممكن لا بد له من مرجح ؛ فان شك عقله وجوز أن يحدث هو بلا محدث احدثه ، او ان يكون وهو ممكن – يقبل الوجود والعدم – بدون مرجح يرجح وجوده، جوز ذلك فى غيره من المحدثات ، والممكنات بطريق الأولى ؛ وان جزم بذلك في نفسه لم يحتج علمه بالنتيجة المعينة — وهو قولنا : وهذا محدث فله محدث ، او هذا ممكن فله مرجح — الى القياس البرهاني .

ومما يوضح هذا : انك لا تجد احداً من بني آدم يريد ان يعلم مطلوباً بالنظر ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته ، الا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقي؛ ولهذا لا تجد احداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول ، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل ؛ اذ حاجة الناس تختلف . وقد بسطنا ذلك فى الكلام على المحصل . وبينا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال : انه لا بد فى كل علم نظري من مقدمتين لا يستغنى عنهما ، ولا يحتاج الى اكثر منهما . وهذا ينبغي ان تأخذه من المواد العقلية التي لا يستدل عليها بنصوص الأنبياء ؛ فانه يظهر بها فساد منطقهم . وأما اذا أخذته من المواد المعلومة بنصوص الأنبياء فانه يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، كما اذا أردنا تحريم

النبيذ المتنازع فيه فقلنا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، او قلنا : هو خمر ، وكل خمر حرام . فقولنا : النبيذ المسكر خمر يعلم بالنص ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر» وقولنا « كل خمر حرام » يعلم بالنص والاجماع ، وليس فى ذلك نزاع ؛ وانما النزاع فى المقدمة الصغرى . وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كل مسكر خمر وكل خمر حرام » . وفي لفظ : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » .

وقد يظن بعض الناس ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطقى لتبيين النتيجة بالمقدمتين كما يفعله المنطقيون ؛ وهذا جهل عظيم ممن يظنه فانه صلى الله عليه وسلم اجل قدراً من ان يستعمل مثل هذا الطريق فى بيان العلم ؛ بل من هو اضعف عقلا وعلماً من آحاد علماء امته لايرضى لنفسه ان يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين ؛ بل يعدونهم من الجهال الذين لا يحسنون الا الصناعات كالحساب والطب ونحو ذلك .

واما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الالهية فلم يكونوا من رجالها . وقد بين ذلك نظار المسلمين فى كتبهم ، وبسطوا الكلام عليهم ؛ وذلك ان كون : كل خمر حراما هو مما علمه المسلمون . فلا يحتاجون الى معرفة ذلك بالقياس ، وانما شك بعضهم في انواع من الاشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك ، كما فى الصحيحين عن ابي موسى الاشعري

انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : عندنا شراب مصنوع من العسل يقال له : البتع ، وشراب يصنع من الذرة يقال له : المزر . قال — وكان اوتي جوامع الكلم — فقال : « كل مسكر حرام » فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية بين بها ان كل ما يسكر فهو محرم . وبين ايضاً ان كل ما يسكر فهو خمر ، وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم كل مسكر . اذ ليس العلم بتحريم كل مسكر يتوقف على العلم بهما جميعاً ؛ فان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر حرام » وهو من المؤمنين به علم ان النبيذ المسكر حرام ، ولكن قد يحصل الشك هل أراد القدر المسكر او اراد جنس المسكر ، وهذا شك في مدلول قوله ، فاذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب .

وكذلك إذا علم ان النبيذ خمر . والعلم بهذا أوكد في التحريم ؛ فان من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه خمراً ، فاذا علم بالنص ان « كل مسكر خمر » كان هذا وحده دليلا على تحريم كل مسكر عند اهل الأيمان الذين يعلمون ان الخمر محرم . واما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول ، فهذا لا يستدل بنصه . وان علم ان محمداً رسول الله ، ولكن لم يعلم انه حرم الخمر فهذا لا ينفعه قوله : « كل مسكر خمر » بل ينفعه قوله : « كل مسكر حرام » وحينئذ يعلم بهذا تحريم الخمر ، لأن الخمر والمسكر اسمان لمسمى واحد عند

الشارع . وهما متلازمان عنده فى العموم والخصوص عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام فى تقرير « المسألة الشرعية » بل التنبيه على التمثيل ؛ فان هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف فى المنطق من علماء المسلمين . والمنطقيون يمثلون بصورة مجردة عن المواد لا تدل على شيء معين لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورة معينة كما يقولون : كل ا : ب ، وكل ب: ج . فكل ا:ج ولكن المقصود هو العلم المقصود من المواد المعينة. فاذا جردت يظن الظان ان هذا يحتاج إليه فى المعينات ، وليس الأمر كذلك ، بل إذا طولبوا بالعلم بالمقدمتين الكليتين فى جميع مطالبهم العقلية التى لم تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتجون بما يمكن معه العلم فيها بالمعينات المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون العلم بها موقوفا على البرهان . فالقضايا النبوية لا تحتاج الى القياس العقلي الذي سموه برهانا . وما يستفاد بالعقل من العلوم ايضاً لا يحتاج الى قياسهم البرهانى ، فلا يحتاج اليه لا فى السمعيات ولا فى العقليات ، فامتنع ان يقال لا يحصل علم إلا بالقياس البرهاني الذي ذكروه .

ومما يوضح ذلك : أن القضايا الحسية لا تكون الا جزئية فنحن لم ندرك بالحس الا احراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك ان كل نار محرقة فاذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلنا : كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق

نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً، الا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة بطريق الأولى.

وان قيل: ليس المراد العلم بالأمور المعينة؛ فان البرهان لايفيد الا العلم بقضية كلية. فالنتائج المعلومة بالبرهان لا تكون الا كلية كما يقولون هم ذلك. والكليات انما تكون كليات فى الأذهان لا فى الأعيان.

قيل: فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشيء موجود؛ بل بأمور مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحققها فى الأعيان. واذا لم يكن فى البرهان علم بموجود فيكون قليل المنفعة جداً، بل عديم المنفعة. وهم لا يقولون بذلك بل يستعملونه فى العلم بالموجودات الخارجية والالهية ولكن حقيقة الأمر كما بيناه فى غير هذا الموضع. ان المطالب الطبيعية التى ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود البرهان.

وأما «الالهيات»: فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها البرهان؛ ولهذا حدثونا باسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو الخونجى صاحب «كشف أسرار المنطق» و «الموجز» وغيرهما أنه قال عند الموت: أموت وما عرفت

شيئاً الا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر . ثم قال : الافتقار وصف سلبي فأنا أموت وما عرفت شيئاً . وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم . وهــذا أمر يعرفه كل من خبرهم . ويعرف أنهم اجهل اهل الأرض بالطرق التي تنال بهـا العلوم العقلية والسمعية : إلا من علم منهم علماً من غير الطرق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة ، لا من جهتهم ، مع كثرة تعبهم في البرهان الذي يزعمون أنهم يزنون به العلوم ، ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه في المنطق .

ومما يبين ان حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر الى برهانهـم من قضية كلية ، ان العلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب ، فان عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وان حكم الشيء حكم مثله ، كما إذا عرفنا ان هذه النار محرقة فالنار الغائبة محرقة ؛ لأنها مثلها ، وحكم الشيء حـكم مثله ، فيقال هـذا استدلال بالقياس التمثيلي وهم يزعمون انه لا يفيد اليقين بل الظن . فاذا كانوا انما علموا القضية الكلية بقياس التمثيل ، رجعوا في اليقين الى ما يقولون : إنه لا يفيد الا الظن . وإن قالوا : بل عند الاحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم كلي من واهب العقل ـــ او تستعد النفس عند الاحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلي من واهب العقل ـــ او قالوا : من العقل الفعال ـــ عندهم ـــ او نحو ذلك. قيل لهم الكلام فيما به يعلم ان الحكم الكلي الذي في النفس علم لا ظن ولا جهل .

فان قالوا : هذا العلم بالبديهة او الضرورة ، كان هذا قولاً بأن هـذه القضايا الـكلية معلومة بالبديهة والضرورة ، وان النفس مضطرة الى هذا العلم. وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الـكليات يحصل أيضاً فى النفس بالبديهة والضرورة كما هو الواقع . فان جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات ، أعظم من جزمهم بالـكليات ، وجزمهم بكلية الأنواع اعظم من جزمهم بكلية الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق الى الفطرة ، فجزم الفطرة بها اقوى . ثم كلما قوى العقل ، اتسعت الـكليات وحينئذ فلا يجوز ان يقـال : ان العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس . ولا ان العلم بالأنواع موقوف عـلى العلم بالأجناس ، بل قد يعلم الانسان انه حساس متحرك بالارادة ، قبل ان يعلم ان كل انسان كذلك ، ويعلم ان الانسان كذلك قبل ان يعلم ان كل حيوان كذلك ، فلم يبق علمـه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالارادة موقوفاً عـلى البرهان ، واذا علم حـكم سائر النـاس وسائر الحيوان فالنفس تحـكم بذلـك بواسطة علمهـا ان ذلك الغـائب مثل هـذا الشاهد ، او انه يساويه فى السبب الموجب لكونه حساسا متحركاً بالارادة ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذي يحتج به الفقهاء في اثبـات الأحـكام الشرعية .

وهؤلاء يزعمون ان ذلك القياس انما يفيد الظن ، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين . وقد بينا فى غير هذا الموضع ان قولهم هذا من افسد الأقوال . وان

قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وانما يختلفان بالمادة المعينة فان كانت يقينية فى احدهما كانت يقينية فى الآخر ، وان كانت ظنية فى احدهما كانت ظنية في الآخر ؛ وذلك ان قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثـة ، الأصغر والأوسط والأكبر ، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى فى قياس التمثيل علة ومناطاً وجامعاً .

فاذا قال فى مسألة النبيذ : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلا بد له من اثبات المقدمة الكبرى ، وحينئذ يتم البرهان ، وحينئذ فيمكنه ان يقول : النبيذ مسكر فيكون حراما قياساً على خمر العنب . بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار ، فان الاسكار هو مناط التحريم فى الأصل ، وهو موجود فى الفرع فبما به يقرر ان كل مسكر حرام به يقرر ان السكر مناط التحريم بطريق الأولى ؛ بل التفريق فى قياس التمثيل اسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم ، فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجزئيات . ولا يكفي فى قياس التمثيل اثباته فى احد الجزئين لثبوته فى الجزء الآخـر ؛ لاشتراكهما فى امر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ؛ كما يظنه بعض الغالطين ؛ بل لا بد ان يعلـم ان المشترك بينهمـا مستلزم للحكم ، والمشترك بينهما هو الحد الأوسط .

وهذا يسميه الفقهاء واهل اصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم، وهذا السؤال اعظم سؤال يرد على القياس وجوابه هو الذي يحتاج اليه غالباً

في تقدير صحة القياس ؛ فان المعترض قد يمنع الوصف في الأصل ، وقد يمنع الحكم في الأصل ، وقد يمنع الوصف في الفرع ، وقد يمنع كون الوصف علة في الحكم ، ويقول : لا نسلم ان ما ذكرته في الوصف المشترك هو العلة او دليل العلة . فلا بد من دليل يدل على ذلك : من نص أو اجماع او سبر وتقسيم او المناسبة او الدوران عند من يستدل بذلك . فما دل على ان الوصف المشترك مستلزم للحكم إما علة وإما دليل العلة هو الذي يدل على ان الحد الأوسط مستلزم للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، فان اثبت العلة كان برهان علة ، وإن اثبت دليلها كان برهان دلالة ، وان لم يفد العلم بل أفاد الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية ، وهذا امر بين ؛ ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي ، كما يستعمل في العقليات القياس التمثيلي ، وحقيقة احدهما هو حقيقة الآخر .

ومن قال من متأخري اهل الكلام والرأي كأبي المعالي وابي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي وغيرهم : من ان العقليات ليس فيها قياس ؛ وإنما القياس في الشرعيات ، ولكن الاعتماد في العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً ، فقولهم مخالف لقول نظار المسلمين ؛ بل وسائر العقلاء ؛ فان القياس يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات ، فانه اذا ثبت ان الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا

دليلاً فى جميع العلوم . وكذلك اذا ثبت انه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليلاً فى جميع العلوم وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي .

وأبو المعالي ومن قبله من النظار لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها ؛ بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتهـا ؛ غير ان المنطقيين وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل ومنازعهم يقول : لم يثبت الحكم فى الغائب لأجل ثبوته فى الشاهد ؛ بل نفس القضية الكلية كافيـة فى المقصود من غير احتياج الى التمثيل ، فيقال لهم : وهكذا فى الشرعيات ، فانه متى قام الدليل على ان الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج الى الأصل،بل نفس الدليل الدال على ان الحكم يتعلق بالوصف كاف ؛ لكن لما كان هـذا كلياً ، والكلي لا يوجد الا معيناً ، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقق هذا الكلي ، وهذا امر نافع فى الشرعيات والعقليات ، فعلمت ان القياس حيث قام الدليل على ان الجامع مناط الحكم او على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قيـاس صحيح ، ودليل صحيح ، فى اي شيء كان .

وقد تنازع الناس في مسمى « القياس » . فقالت طائفة من اهل الأصول: هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول ـــ كأبي حامد الغزالي وابى محمد المقدسي . وقالت طائفة : بل هو بالعكس حقيقة فى الشمول مجاز فى التمثيل ـ

كابن حزم وغيره . وقال جمهور العلماء بل هو حقيقة فيهما ، والقياس العقلي يتناولهما جميعاً ، وهذا قول اكثر من تكلم في اصول الدين واصول الفقه وانواع العلوم العقلية وهو الصواب ، فان حقيقة احدهما هو حقيقة الآخر وانما تختلف صورة الاستدلال .

و « القياس فى اللغة » تقدير الشيء بغيره ؛ وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين ، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله ، فان الكلي هو مثال فى الذهن لجزئياته ؛ ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

و « قياس الشمول » هو انتقال الذهن من المعين الى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم الى الملزوم الأول ، وهو المعين فهو انتقال من خاص الى عام ، ثم انتقال من ذلك العام الى الخاص ، من جزئى الى كلي ، ثم من ذلك الكلي الى الجزئى الأول ، فيحكم عليه بذلك الكلي .

ولهذا كان الدليل اخص من مدلوله الذي هو الحكم فانه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم واللازم لا يكون اخص من ملزومه . بل اعم منه او مساويه ، وهو المعنى بكونه اعم .

والمدلول الذي هو محل الحكم وهو المحكوم عليه المخبر عنه الموصوف الموضوع اما اخص من الدليل او مساويه . فيطلق عليه القول بأنه اخص منه لا يكون اعم من الدليل ؛ اذ لو كان اعم منه ، لم يكن الدليل لازماً له ، فلا يعلم ثبوت الحكم له . فلا يكون الدليل دليلاً ، وانما يكون ؛ اذا كان لازماً للمحكوم عليه الموصوف المخبر عنه الذي يسمى الموضوع. والمبتدأ مستلزماً للحكم الذي هو صفة وخبر وحكم ، وهو الذي يسمى المحمول والخبر ، وهذا كالسكر الذي هو اعم من النبيذ المتنازع فيه ، واخص من التحريم ، وقد يكون الدليل مساوياً فى العموم والخصوص للحكم لازماً للمحكوم عليه . فهذا هو جهة دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل او لم يصور كذلك . وهذا امر يعقله القلب وان لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت اذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم ، وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم ، وان لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من اهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم . فالعلم بذلك الملزوم لا بد ان يكون بيناً بنفسه او بدليل آخر .

واما « قياس التمثيل » فهو انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين ، لا شتراكهما فى ذلك المعنى المشترك الكلي ؛ لأن ذلك الحكم يلزم المشترك الكلي . ثم العلم بذلك اللزوم لا بد له من سبب ، اذا لم يكن بيناً كما تقدم. فهو يتصور المعينين اولاً ، وهما الأصل والفرع ثم ينتقل الى لازمهما

وهو المشترك ، ثم الى لازم اللازم وهو الحكم ، ولا بد ان يعرف ان الحكم لازم المشترك ، وهو الذي يسمى هناك قضية كبرى ، ثم ينتقل الى إثبات هذا اللازم للملزوم الأول المعين . فهذا هو هذا فى الحقيقة ، وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه ، وإلا فالحقيقة التى بها صار دليلاً ، وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة .

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم انهم يضربون المثل فى قياس التمثيل بقول القائل: السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان . ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به ، فانه لو قيل : السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث ، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة . ولكن إذا اخذ قياس الشمول فى مادة بينة ، لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل ، فان الكلي هو مثال فى الذهن لجزئياته ، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له ؛ بل قد يكون التمثيل أبين . ولهذا كان العقلاء يقيسون به وكذلك قولهم فى الحد إنه لا يحصل بالمثال إنما ذلك فى المثال الذي يحصل به التميز بين المحدود وغيره ، بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طرداً وعكساً — بحيث يوجد حيث وجد وينتفى حيث انتفى — فان الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً فكلما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره . وهذا هو الحد عند جماهير النظار ، ولا يسوغون ادخال الجنس العام فى الحد ، فاذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى الخبز ، فأرى رغيفاً وقيل له هذا ، فقد يفهم ان هذا لفظ يوجد

فيه كل ما هو خبز ، سواء كان على صورة الرغيف أوغير صورته .

وقد بسط الكلام على ما ذكروه وذكره المنطقيون فى الكلام على المحصل وغير ذلك وجد هذا فى الأمثلة المجردة ، اذا كان المقصود اثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء ، فقيل كل ألف باء وكل باء جيم أنتج كل ألف جيم . واذا قيل : كل الف جيم قياساً على الدال لأن الدال هي جيم وانما كانت جيماً لأنها باء والألف ايضاً باء ، فيكون الألف جيماً لاشتراكهما في المستلزم للجيم وهو الباء ، كان هذا صحيحاً فى معنى الأول لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف ، مع ان الحد الأوسط وهو الباء موجود فيها .

فان قيل : ما ذكرتموه من كون البرهان لا بد فيه من قضية كلية صحيح ، ولهذا لا يثبتون به الا مطلوباً كلياً .

ويقولون : البرهان لا يفيد الا الكليات ، ثم اشرف الكليات هي العقليات المحضة التى لا تقبل التغير والتبديل ، وهي التى تكمل بها النفس فتصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التى تتبدل وتتغير .

واذا كان المطلوب به هو الكليات العقلية التى لا تقبل التبديل والتغير ،

فتلك انما تحصل بالقضايا العقلية الواجب قبولها ؛ بل انما تكون في القضايا التى جهتها الوجوب ، كما يقال كل انسان حيوان وكل موجود فاما واجب واما ممكن . ونحو ذلك من الكلية التى لاتقبل التغيير .

ولهذا كانت العلوم « ثلاثة » : اما علم لا يتجرد عن المادة لا فى الذهن ولا فى الخارج . وهو « الطبيعي » وموضوعه الجسم . واما مجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج ، وهو « الرياضي » : كالكلام فى المقدار والعدد . وأما ما يتجرد عن المادة منها ، وهو « الالهي » وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التى تلحقه من حيث هو وجود . كانقسامه الى واجب وممكن وجوهر وعرض . وانقسام الجوهر الى ما هو حال والى ما هو محل . وما ليس بحال ولا محل ، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير ، والى ما ليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك .

(فالأول) هو الصورة ، و (الثاني) هو المادة . وهو الهيولى ومعناه فى لغتهم المحل . و (الثالث) هو النفس . و (الرابع) هو العقل .

و (الأول) يجعله أكثرهم من مقولة الجوهر ؛ ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته جوهراً ، وقالوا : الجوهر ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع ، اي لا فى محل يستغنى عن الحال فيه ، وهذا انما يكون فيما وجوده غير ماهيته ، والأول ليس كذلك ، فلا يكون جوهراً . وهذا مما

خالفوا فيه سلفهم، ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً، ولم يأتوا بفرق صحيح معقول، فان تخصيص اسم الجوهر بما ذكروه امر اصطلاحي. واولئك يقولون: بل هو كل ما ليس في موضوع، كما يقول المتكلمون، كل ما هو قائم بنفسه، أو كل ما هو متحيز، او كل ما قامت به الصفات، او كل ما حمل الأعراض ونحو ذلك.

وأما الفرق المعنوي فدعواهم ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها في الخارج باطل. ودعواهم أن الأول وجود مقيد بالسلوب ايضاً باطل كما هو مبسوط في موضعه. والمقصود هنا الكلام على البرهان.

فيقال: هذا الكلام وان ضل به طوائف، فهو كلام مزخرف وفيه من الباطل مايطول وصفه لكن ننبه هنا على بعض ما فيه، وذلك من وجوه:

(الأول): أن يقال: اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات، والكليات انما تتحقق فى الاذهان لا فى الأعيان، وليس فى الخارج الا موجود معين؛ لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات؛ فلا يعلم به موجود اصلاً. بل انما يعلم به أمور مقدرة فى الاذهان. ومعلوم ان النفس لو قدر ان كمالها فى العلم فقط، وان كانت هذه قضية كاذبة، كما بسط في موضعه، فليس هذا علماً تكمل به النفس؛ اذ لم تعلم شيئاً من

الموجودات ، ولا صارت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لامور كلية مقدرة لا يعلم بها شيء من العالم الموجود ؛ وأي خير في هذا فضلاً عن ان يكون كمالاً .

و (الثانى) : أن يقال : أشرف الموجودات هو « واجب الوجود » ، ووجوده معين لا كلي ؛ فان الكلي لا يمنع تصوره من قوع الشركة فيه ، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ؛ وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ؛ بل إنما علم امر كلي مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد علم واجب الوجود ، وكذلك « الجواهر العقلية » عندهم ، وهي العقول العشرة ، او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك عندهم : كالسهروردي المقتول ، وأبى البركات وغيرهما . كلها جواهر معينة ؛ لا أمور كلية ، فاذا لم نعلم إلا الكليات ، لم نعلم شيئاً منها ؛ وكذلك الأفلاك التى يقولون : انها ازلية ابدية ، فاذا لم نعلم الا الكليات ، لم تكن معلومة ، فلا نعلم واجب الوجود ولا العقول ، ولا شيئاً من النفوس ولا الأفلاك ولا العناصر ولا المولدات ، وهذه جملة الموجودات عندهم ، فأي علم هنا تكمل به النفس ؟

(الثالث) : أن تقسيمهم العلوم الى الطبيعي والرياضي والالهي ، وجعلهم [الرياضي] أشرف من الطبيعي . والالهي أشرف من الرياضي . هو مما قلبوا به الحقائق ، فان العلم الطبيعي وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ، ومبدأ

حركاتها وتحولاتها من حال الى حال ، وما فيها من الطبائع اشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة ، فان كون الانسان لا يتصور الا شكلاً مدوراً او مثلثاً او مربعاً — ولو تصور كل ما فى اقليدس — او لا يتصور الا اعداداً مجردة ليس فيه علم بموجود فى الخارج ، وليس ذلك كمال النفس ؛ ولولا ان ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجة التى هي اجسام واعراض لما جعل علماً ، وانما جعلوا علم الهندسة مبدأ تعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة ، او ينتفعوا به فى عمارة الدنيا ، هذا مع ان براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد الا فى هذه المواد الرياضية .

فان « علم الحساب » الذي هو علم بالكم المنفصل ، و « الهندسة » التى هى علم بالكم المتصل ، علم يقيني لا يحتمل النقيض ألبتة ، مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها الى بعض ؛ فانك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنهما مائتان ، فاذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة وإذا ضربتها فى عشرة ، كان المرتفع مائة . والضرب مقابل للقسمة؛ فان ضرب الاعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر فاذا قسم المرتفع بالضرب على احد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه خرج المقسوم فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب ، فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه ، والنسبة

تجمع هذه كلها ، فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر ، ونسبة المرتفع إلى أحـد المضروبين نسبة الآخر الى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول مما يشترك فيه ذووا العقول ، وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فانه ضروري فى العلم ، ولهذا يمثلون به فى قولهم: الواحد نصف الاثنين ، ولا ريب ان قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة .

وهذا كان مبدأ فلسفتهم الـتى وضعها « فيثاغورس » ، وكانوا يسمون أصحابه أصحاب العدد ، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن ، ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وظنوا ان الماهيات المجردة كالانسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك ؛ فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا ، وهو ايضاً غلط . فان ما فى الخارج ليس بكلي اصلا ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل الكلي الطبيعي فى الخارج ، فمعناه إنما هو كلي في الذهن يوجد فى الخارج ، لكن إذا وجد فى الخارج لا يكون إلا معيناً ، لا يكون كلياً ، فكونه كلياً مشروط بكونه فى الذهن ، ومن اثبت ماهية لا فى الذهن

ولا فى الخارج فتصور قوله تصوراً تاما يكفي فى العلم بفساد قوله ، وهـذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع .

و (المقصود هنا) ان هذا العلم ــ هو الذي تقوم عليه براهين صادقة لكن ــ لا تكمل بذلك نفس ، ولا تنجو به مـن عذاب ، ولا تنال به سعادة ولهذا قال ابو حامد الغزالي وغيره فى علوم هؤلاء : هي بين علوم صادقـة لا منفعة فيهـا ، ونعوذ بالله من علم لا ينفـع ، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها وإن بعض الظن إثم . يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضيـة ، وبالثـانى إلى ما يقولونه فى الا لهيات وفى احكام النجوم ونحو ذلك؛ لكن قد تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فـان الانسـان يلتذ بعـلم ما لم يكن علمه ، وسماع مـا لم يكـن سمعـه ، إذا لم يكـن مشغولاً عـن ذلك بما هو اهم عنـده منه ، كما قد يلتذ بأنواع مـن الأفعال التى هي مـن جنس اللهو واللعب .

و (ايضاً) ففى الادمان على معرفة ذلك تعتـاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهـن والادراك ، وتعود النفس انها تعلم الحق وتقوله ، لتستعين بذلك على المعرفة التى هي فوق ذلك ؛ ولهذا يقال : انه كان اوائل الفلاسفة ، اول مايعلمون اولادهم العلم الرياضي وكثير من شيوخهم فى آخر امره انمـا يشتغل بذلك لأنه لما نظر فى طرقهم وطرق من عارضهم من اهل الـكلام الباطل ، ولم

يجد فى ذلك ما هو حق ، اخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضي ، كما كان يتحرى مثل ذلك من هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل وغيره . وكذلك كثير من متأخري اصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك ؛ لأن فيه تفريحاً للنفس . وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط .

وقد جاء عن عمر بن الخطاب انه قال : اذا لهوتم فالهوا بالرمي واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض . فان حساب الفرائض علم معقول مبني على اصل مشروع ، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . لكن ليس هو علماً يطلب لذاته ، ولا تكمل به النفس .

واولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ؛ ويبنون لها الهياكل ، ويدعونها بأنواع الدعوات . كما هو معروف من اخبارهم ، وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة فى الشرك والسحر ودعوة الكواكب والعزائم والأقسام التى بها يعظم ابليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب الشرك والسحر ، يغويهم بأشياء هي التى دعتهم الى ذلك الشرك والسحر ، وكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها وما بين بعضها من الاتصالات ، مستعينين بذلك على ما يرونه مناسباً لها .

ولما كانت الافلاك مستديرة ، ولم يمكن معرفة حسابها الا بمعرفة الهندسة واحكام الخطوط المستقيمة والمنحنية ، تكلموا فى « الهندسة » لذلك ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون فى ذلك ، والا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير ، لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعي المذكور ، وربما كانت هـذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ، فان لذات النفوس انواع ، ومنهم من يلتذ بالشطرنج والنرد والقمار، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

وكان مبدأ وضع « المنطق » من الهندسة ، وسموه حدوداً ، لحدود تلك الأشكال ؛ لينتقلوا من الشكل المحسوس الى الشكل المعقول ، وهـذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة . والله تعالى يسر للمسلمين من العلم والبيان والعمل الصالح والايمان ما برزوا به على كل نوع من انواع جنس الانسان . والحمد لله رب العالمين .

وأما « العلم الالهي » الذي هو عندهم مجرد عن المادة فى الذهن والخارج فقد تبين لك أنه ليس له معلوم فى الخارج ، وانما هو علم بأمور كلية مطلقة لا توجد كلية إلا في الذهن . وليس في هـذا من كمال النفس شيء . وان عرفوا واجب الوجود بخصوصه ، فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة [فيه] . وهذا مما لا يدل عليه القياس الذي يسمونه البرهان ، فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه ، لا واجب الوجود ولا غيره

وإنما يدل على امر كلي . والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه . ومن لم يتصور ما يمنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله ، ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات — كما يزعمه ابن سينا وامثاله ، وظن ان ذلك كمال للرب . فكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الاولى ، لاسيما إذا قال : إن النفس لا تدرك إلا الكليات . وإنما يدرك الجزئيات البدن — فهذا فى غاية الجهل وهذه الكليات التى لا تعرف بها الجزئيات الموجودة ، لا كمال فيها البتة ، والنفس انما تحب معرفة الكليات ، لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ، فاذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك .

(الوجه الرابع) : ان يقال : هب ان النفس تكمل بالكليات المجردة ، كما يزعمون ، فما يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى الوجود ولواحقه ليس كذلك ؛ فان تصور معنى الوجود فقط امر ظاهر حتى يستغنى عن الحد عندهم لظهوره فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب اقسامه . ونفس اقسامه الى واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، وقديم وحادث : هو أخص من مسمى الوجود ، وليس فى مجرد انقسام الامر العام فى الذهن الى اقسام بدون معرفة الاقسام ما يقتضى علماً كلياً عظيما عالياً على تصور الوجود .

فاذا عرفت الاقسام فليس ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة ، وليس معهم دليل اصلا يدلهم ان العالم لم يزل ولا يزال هكذا . وجميع

مايحتجون به على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة وتوابع ذلك فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه ، لا قــدم شيء معين ولا دوام شيء معين . فالجزم ان مدلول تلك الادلة هو هذا العالم او شيء منه ، جهل محض لا مستند له ، الا عدم العلم بوجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علماً بالعدم .

ولهذا لم يـكن عند القوم ايمان بالغيب الذي اخبرت به الانبيــاء ، فهم لا يؤمنون لا بالله ولا بملائـكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعــد الموت . واذا قالوا : نحن نثبت العالم العقلي او المعقول الخارج عن المحسوس ، وذلك هو الغيب . فان هذا وان كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال ؛ فان ما يثبتونه من المعقولات ، انما يعود عند التحقيق الى امور مقدرة فى الاذهان لا موجودة فى الاعيان .

والرسل اخبرت عما هو موجود فى الخــارج وهو اكمل واعظم وجوداً مما نشهده فى الدنيا . فأين هذا من هذا ؟! وهم لما كانوا مكذبين بما اخبرت به الرسل قالوا : ان الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما يتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي اقاموه لهم .

ثم منهم من يقول : ان الرسل عرفت ما عرفناه من نفي هذه الامور . ومنهم من يقول : بل لم يكونوا يعرفون هــذا ، وانما كان كمالهم فى القوة العملية لا النظرية .

واقل اتباع الرسل اذا تصور حقيقة ماعندهم وجده مما لا يرضى بـه اقل اتباع الرسل.واذا علم بالادلة العقلية انهذا العالم يمتنع ان يكون شيء منه قديماً ازلياً ، وعلم بأخبار الانبياء المؤيدة بالعقل انه كان قبله عالم آ خر منـه خلق ، وانه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك ، علم انغاية ما عندهم من الاحكام الـكلية ليست مطابقة بل هي جهل لا علم .

وهب انهم لا يعلمون ما اخبرت به الرسل ، فليس فى العقل مايوجب ما ادعوه من كون هذه الانواع الـكلية فى هـــذا العالم ازلية ابدية لم تزل ولا تزال . فلا يكون العلم بذلك علما بكليات ثابتة ، وعامـة « فلسفتهم الاولى » و « حكمتهم العليا » من هذا النمط ، وكذلك من صنف على طريقتهم : كصاحب « المباحث المشرقية » ، وصاحب « حكمـــة الاشراق » وصاحب « دقائق الحقائق » ، و « رموز الكنوز » ، وصاحب «كشف الحقائق » ، وصاحب « الاسرار الخفيـــة فى العلوم العقلية » . وامثال هؤلاء ممن لم يجرد القول لنصر مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من اشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم فى كثير من ضلالهم ، وشاركهم فى كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالهم ، وان كان ايضاً لم ينصفهم في بعض ما اصابوا ، واخطأ لعدم علمـــه بمرادهم او لعدم معرفته ان ما قالوا : صواب . ثم ان هؤلاء انما يتبعون كلام ابن سينا .

و « ابن سينا » تكلم فى اشياء من الألهيات والنبوات والمعاد والشرائع ، لم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت اليهاعقولهم ولا بلغتها علومهم،فانه استفادها من

المسلمين ، وإن كان إنما اخذ عن الملاحدة المنتسبين الى المسلمين كالأسماعيلية . وكان هو واهل بيته واتباعهم معروفين عند المسلمين بالالحاد،واحسن ما يظهرون دين الرفض وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض . وقد صنف المسلمون في كشف اسرارهم وهتك استارهم كتبا كباراً وصغاراً، وجاهدوهم باللسان واليد إذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى . ولو لم يكن الا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » للقاضي ابى بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن احمد وكتاب ابي حامد الغزالي وكلام ابي اسحق ، وكلام ابن فورك ، والقاضي ابي يعلى ، والشهر ستاني . وغير هذا مما يطول وصفه .

والمقصود هنا ان ابن سينا اخبر عن نفسه ان اهل بيته وأباه وأخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وانه انما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك ، فانه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس . وهؤلاء المسلمون الذين ينتسب اليهم ، هم مع الالحاد الظاهر والكفر الباطن ، اعلم بالله من سلفه الفلاسفة : كأرسطو واتباعه ؛ فان أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه .

وقد ذكرت كلام ارسطو نفسه الذي ذكره فى «علم مابعد الطبيعة » فى « مقالة اللام » وغيرها ، وهو آخر منتهى فلسفته وبينت بعض مافيه من الجهل فانه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون فى العلم الالهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى واهل البدع من المسلمين وغيرهم اجهل

من هؤلاء ، ولا ابعد عن العلم بالله تعالى منهم . نعم ! لهم فى الطبيعيات كلام غالبه جيد . وهو كلام كثير واسع . ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم قد يقصدون الحق . لايظهر عليهم العناد : لكنهم جهال بالعلم الالهي الى الغاية ، ليس عندهم منه الا قليل كثير الخطأ .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين ، وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة ، أراد ان يجمع بين ماعرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه . ومما احدثه مثل كلامه فى النبوات واسرار الآيات والمنامات : بل وكلامه فى بعض الطبيعيات . وكلامه فى واجب الوجود . ونحو ذلك . وإلا فأرسطو واتباعه ليس فى كلامهم ، ذكر واجب الوجود ، ولا شيء من الأحكام التى لواجب الوجود ، وانما يذكرون « العلة الأولى » ، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به .

فابن سينا اصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض اصلاح حتى راجت على من يعرف دين الاسلام من الطلبة النظار . وصار يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض . فيتكلم كل منهم بحسب ماعنده ؛ ولكن سلموا لهم اصولا فاسدة فى المنطق والطبيعيات والالهيات ، ولم يعرفوا مادخل فيها من الباطل فصار ذلك سبباً الى ضلالهم فى مطالب عالية ايمانية ، ومقاصد سامية قرآنية . خرجوا بها

عن حقيقة العلم والايمان وصاروا بها فى كثير من ذلك لايسمعون ولا يعقلون ، بل يسفسطون فى العقليات ، ويقرمطون فى السمعيات .

والمقصود هنا التنبيه على انه لو قدر ان النفس تكمل بمجرد العلم . كما زعموه ، مع انه قول باطل ، فان النفس لها قوتان : قوة علمية نظرية ، وقوة ارادية عملية ، فلا بدلها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته وعبادته تجمع محبته والذل له ، فلا تكمل نفس فقط الا بعبادة الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له ؛ وبهذا بعث الله الرسل وانزل الكتب الالهية كلها تدعوا الى عبادة الله وحده لا شريك . وهؤلاء يجعلون العبادات التى امرت بها الرسل: مقصودها اصلاح اخلاق النفس لتستعد للعلم الذى زعموا انه كمال النفس او مقصودها اصلاح المنزل والمدينة وهو الحكمة العملية ؛ فيجعلون العبادات وسائل محضة الى ما يدعونه من العلم ؛ ولذلك يرون هذا ساقطا عمن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الاسماعيلية ومن دخل فى الالحاد او بعضه وانتسب الى الصوفية او المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم .

فالجهمية قالوا : الايمان مجرد معرفة الله . وهذا القول وان كان خيراً من قولهم ، فانه جعله معرفة الله بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة الوجود المطلق ولواحقه . وهذا امر

لو كان له حقيقــة فى الخارج ، لم يكن كمالا للنفس إلا بمعرفة خالقهــا سبحانه وتعالى . فهؤلاء الجهمية من اعظم المبتدعة بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين وسبعين فرقة . كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك ويوسف بن اسباط وهو قول طائفة من المتأخرين من اصحاب احمد وغيرهم ، وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح واحمد بن حنبل وغـيرهما من يقول هــذا القول . وقالوا : هــذا يلزم منــه ان يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مؤمنين .

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ، فان ماذكروه هو اصل ما تكمل به النفوس ،لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبــين ارادتها التى هي مبــدأ القوة العملية وجعلوا الـكمال فى نفس العلم ، وان لم يصدقه قول ولا عمل ولا اقترن بهمن الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مماهومن اصول الايمان ولوازمه . واما هؤلاء فبعدوا عن الـكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على برهانهم فقط ، وإنما ذكرنا بعض مالزمهم بسبب اصولهم الفاسدة .

واعلم ان بيان مافى كلامهم من الباطل والنقض ، لايستلزم كونهم اشقياء فى الآخرة إلا اذا بعث الله اليهم رسولا فلم يتبعوه ، بل يعرف به ان من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم الى طريق هؤلاء كان من الاشقياء فى الآخرة

والقوم لولا الأنبياء لـكانوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياه في الأمم وان كفروا ببعضه . حتى مشركي العرب كان عنـدهم بقايا من دين إبراهيم فكانوا خيراً من الفلاسفة المشركـين الذين يوافقون أرسطو وامثاله على اصولهم .

(الوجه الخامس) : أنه إن كان المطلوب بقياسهم البرهاني معرفة الموجودات الممكنة ، فتلك ليس فيها ما هو واجب البقاء على حال واحدة ازلاً وابداً ، بل هي قابلة للتغير والاستحالة وما قدر انه من اللازم لموصوفه . فنفس الموصوف ليس واجب البقاء . فلا يكون العلم به علماً بموجود واجب الوجود ، وليس لهم على ازلية شيء من العالم دليل صحيح ، كما بسط في موضعه ، وانما غاية ادلتهم تستلزم دوام نوع الفاعلية ونوع المادة والمدة ، وذلك ممكن بوجود عـين بعد عين من ذلك النوع ابداً ، مع القول بأن كل مفعول محدث مسبوق بالعدم ، كما هو مقتضى العقل الصريـح والنقل الصحيـح ؛ فان القول بأن المفعول المعين مقارن لفاعله ازلاً وابداً مما يقضى صريح العقل بامتنـاعه . اي شيء قدر فاعله ، لا سيما اذا كان فاعلاً باختياره . كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست التي يذكرها المقصرون في معرفة اصول العلم والدين : كالرازي وامثاله ، كما بسط في موضعه .

وما يذكرون من اقتران المعلول بعلته . فاذا اريد بالعلة ، ما يكون مبدعا للمعلول فهذا باطل بصريح العقل . ولهذا تقر بذلك جميـع الفطر السليمة التي

لم تفسد بالتقليد الباطل . ولما كان هـذا مستقراً فى الفطر كان نفس الاقرار بأنه خالق كل شيء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم . وان قدر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق فهذا لا ينافى ان يكون خالقاً لـكل شيء ، وما سواه محدث مسبوق بالعدم ليس معه شيء سواه قديم بقدمه ؛ بـل ذلك اعظم فى الـكمال والجود والافضال .

واما اذا اريد بالعلة ما ليس كذلك . كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد ، وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب الفاعل فى شيء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن المشروط ، واما الفاعل فيمتنع ان يقارنه مفعوله المعين ، وان لم يمتنع ان يكون فاعلاً لشيء بعد شيء ، فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافى حدوث كل جزء من اجزائها ؛ بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه . وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى ارسطو واتباعه ؛ فانهـم وان قالوا : بقدم العـالم ، فهم لم يثبتوا له مبدعـاً ، ولا علة فاعلية ؛ بل علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها . لأن حركة الفلك ارادية .

وهذا القول وهو ان الاول ليس مبدعاً للعالم ، وانما هو علة غائية للتشبه به ، وان كان فى غاية الجهل والكفر . فالمقصود انهم وافقوا سائر العقلاء في ان الممكن المعلول لا يكون قديماً بقدم علته . كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه ؛ ولهذا انـكر هذا القول ابن رشد وامثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقـة

ارسطو وسائر العقلاء في ذلك وبينوا ان ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء، وكان قصده ان يركب مذهباً من مذاهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن معلول الواجب. مع كونه ازلياً قديماً بقدمه. واتبعه على امكان ذلك اتباعه فى ذلك كالسهروردي الحلبي والرازي والآمدي والطوسي وغيرهم.

وزعم الرازي فيما ذكره فى محصله ان القول بكون المفعول المعلول يكون قديماً للموجب بالذات مما اتفق عليه الفلاسفة المتقدمون الذين نقلت الينا اقوالهم كأرسطو وامثاله. وانما قاله ابن سينا وامثاله. والمتكلمون اذ قالوا: بقدم ما يقوم بالقديم من الصفات ونحوها فلا يقولون انها مفعولة ولا معلولة لعلة فاعلة؛ بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك الصفات عندهم، فصفاتها من لوازمها يمتنع تحقق كون الواجب واجباً قديماً الا بصفاته اللازمة له، كما قد بسط فى موضعه. ويمتنع عندهم قدم ممكن يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله.

وكذلك اساطين الفلاسفة يمتنع عندهم قديم يقبل العدم ويمتنع ان يكون الممكن لم يزل واجباً، سواء قيل انه واجب بنفسه او بغيره. ولكن ما ذكره ابن سينا وامثاله فى ان الممكن قد يكون قديماً واجباً بغيره ازلياً ابدياً — كما يقولونه في الفلك هو الذي فتح عليهم فى «الامكان» — من الاسئلة القادحة فى قولهم ما لا يمكنهم ان يجيبوا عنه كما بسط فى موضعه. فان هذا ليس موضع

تقرير هذا ؛ ولكن نبهنا به على ان برهانهم القياسي لا يفيد اموراً كلية واجبة البقاء في الممكنات .

واما واجب الوجود — تبارك وتعالى — فالقياس لا يدل على ما يختص به ، وانما يدل على امر مشترك كلي بينه وبين غيره . اذ كان مدلول القياس الشمولي عندهم ليس الا اموراً كلية مشتركة ، وتلك لا تختص بواجب الوجود — رب العالمين سبحانه وتعالى — فلم يعرفوا ببرهانهم شيئاً من الأمور التي يجب دوامها ، لا من الواجب ولا من الممكنات .

واذا كانت النفس انما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه . لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم ؛ فضلاً عن ان يقال : ان ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل الا ببرهانهم ؛ ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته .

وان استعملوا في ذلك « القياس » ، استعملوا قياس الأولى ؛ لم يستعملوا قياس شمول تستوي افراده ، ولا قياس تمثيل محض . فان الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي افراده ؛ بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى . وما تنزه غيره عنه من النقائص ، فتنزهه عنه بطريق الأولى ؛ ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة

فى القرآن من هذا الباب . كما يذكره فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية . والمعالم الالهية التى هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف . وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً . فلا بد من عبادة الله وحده ، المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له .

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير فى القرآن .

والفرق بين الآيات وبين القياس : أن « الآية » هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول . لا يكون مدلوله امراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . كما ان الشمس آية النهار. قال الله تعالى : (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة) . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . وكذلك نبوة محمد صلى الله عليه وسلم: العلم بنبوته بعينه لايوجب امراً مشتركا بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى . نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لايوجب علماً كلياً مشتركا بينه وبين غيره ، والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل فى الوجود لابد ان يكون مستلزما المدلول ، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب اقرب الى الفطرة من العلم بأن كل معين

من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها .

فان القضايا الكلية ان لم تعلم معيناتها بغير التمثيل والا لم تعلم الا بالتمثيل فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط ، فاذا كان كليا فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من افراد الدليل ، كما اذا قيل : كل اب ، وكل ب ج فكل ج ا ، فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الجيم يلزم كل فرد من افراد الباء وكل فرد من افراد الباء يلزم كل فرد من افراد الألف . ومعلوم ان العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين . والباء المعين للألف المعين اقرب الى الفطرة من هذا . واذا قيل تلك القضية الكلية تحصل فى الذهن ضرورة او بديهة من واهب العقل. قيل حصول تلك القضية المعينة فى الذهن من واهب العقل اقرب . ومعلوم ان كل ماسوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى . يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس.وان كان مستلزما ايضاً لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلانه يلزم من وجوده وجود لوازمه .

وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين : اعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام، والكلي المشترك يلزمه بشرط وجوده . ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك . وهو سبحانه يعلم الامور على ماهي عليه ، فيعلم نفسه المقدسة عما يخصها ، ويعلم الكليات انها كليات ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق . كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسانية والحيوانية . فكل ما

سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، يمتنع وجود شيء سواه بدون وجود نفسه المقدسة . فان الوجود المطلق الكلي لا تحقق له فى الأعيان . فضلا عن ان يكون خالقاً لها مبدعا .

ثم يلزم من وجود المعين وجود المطلق المطابق . فاذا تحقق الموجود الواجب . تحقق الوجود المطلق المطابق و اذا تحقق الفاعل لكل شيء ، تحقق الفاعل المطلق المطابق و اذا تحقق القديم الازلي تحقق القديم المطلق المطابق و اذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغني المطلق المطابق . و اذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق ، كما ذكرنا انه اذا تحقق هذا الانسان وهذا الحيوان تحقق الانسان المطلق المطابق ، والحيوان المطلق المطابق ، لكن المطلق لا يكون مطلقاً إلا فى الاذهان لا فى الاعيان ، فاذا علم إنسان وجود انسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالماً بنفس العين .

كذلك اذا علم واجباً مطلقاً وفاعلا مطلقاً وغنيا مطلقا ، لم يكن عالماً بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره وذلك هو مدلول آياته تعالى . فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له . فانه ملزوم لعينه وكل ملزوم فانه دليل على ملزوم ، ويمتنع تحقق شيء من الممكنات الا مع تحقق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له ، ودلالتها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلي الذي لا يتحقق الا فى الذهن فلم يعلموا ببرهانهم ما يختص بالرب تعالى .

وأما « قياس الأولى » الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن : فيدل على انه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق بل اذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره ، وهو يعلم ان فضل الله على كل مخلوق اعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له ان ما يثبت للرب اعظم من كل ما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره .

فكان « قياس الأولى » يفيده امراً يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر ؛ ولهذا كان الحذاق يختارون ان الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل افراده : بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل افراده . كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج . فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب اكمل وافضل من فضل هذا البياض على هذا البياض . لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع ان يكون اصل المعنى مشتركاً كلياً فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وان كان ذلك لا يكون الا في الذهن .

وذلك هو مورد « التقسيم » : تقسيم الكلي الى جزئياته اذا قيل الموجود ينقسم الى واجب وممكن ؛ فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون

وجود هذا الواجب اكمل من وجود الممكن لا يمنع ان يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينهما ، وهكذا فى سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق : كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك فى صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من اسمائه وصفاته .

والناس تنازعوا فى هذا الباب . فقالت طائفة : كأبي العباس الناشى من شيوخ المعتزلة الذين كانوا اسبق من ابى علي : هي حقيقة فى الخالق مجاز فى المخلوق . وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة : بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة فى المخلوق . وقال جماهير الطوائف هي حقيقة فيهما . وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة الأشعرية والكرامية والفقهاء واهل الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة ؛ لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض فيقر فى بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك ، وينازع فى بعضها لشبه نفاة الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبته ؛ ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ، ونفي الجميع يمنع أن يكون موجوداً ، وقد علم أن الموجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، وغني وفقير ، ومفعول وغير مفعول ، وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب . ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني ، ووجود المفعول يستلزم وجود

غير المفعول. وحينئذ فبين الوجودين أمر مشترك ، والواجب يختص بما يتميز به ، فكذلك القول في الجميع .

والأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ، ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم ؛ بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله ، فالمشككة قسم من المتواطئة العامة ، وقسيم المتواطئة الخاصة . وإذا كان كذلك فلا بد من إثبات قدر مشترك كلي ، وهو مسمى المتواطئة العامة ، وذلك لا يكون مطلقاً إلا فى الذهن ، وهذا مدلول قياسهم البرهاني. ولا بد من اثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هي قسيم المتواطئة الخاصة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي قياس الأولى. ولا بد من إثبات خاصة الرب التى بها يتميز عما سواه وذلك مدلول آياته سبحانه التى يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه ، لا يدل على هذه قياس لا برهاني ولا غير برهاني .

فتبين بذلك ان قياسهم البرهاني لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النفس فى معرفة الموجودات ومعرفة خالقها ، فضلا عن ان يقال : لا تعلم المطالب الا به . وهذا باب واسع ، لكن المقصود فى هذا المقام التنبيه على بطلان « قضيتهم السالبة » وهي قولهم ان العلوم النظرية لا تحصل الا بواسطة برهانهم .

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذي تحجروا فيه واسعا ؛ وقصروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصل الا مطلوبا لا طائل فيه ، حتى زعموا ان علم الله تعالى وعلم انبيائه واوليائه : انما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحد الاوسط ؛ كما يذكر ذلك ابن سينا واتباعه . وهم فى اثبات ذلك خير ممن نفى علمه وعلم انبيائه من سلفهم الذين هم من اجهل الناس برب العالمين وانبيائه وكتبه . فابن سينا لما تميز عن اولئك ؛ بمزيد علم وعقل ؛ سلك طريقهم المنطقي فى تقرير ذلك . وصار سالكوا هذه الطريق ، وان كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الايمان بواجب الوجود وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال لما فى صدورهم من الكبر والخيال ، وهم من أتباع فرعون وأمثاله ، ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متنقصين او معادين .

قال الله تعالى : (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن فى صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) . وقال تعالى : (كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (فلما جاءتهم رسلنا بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده وخسر هنالك الكافرون) .

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والنمرود بن كنعان وامثالهما من رؤوس الكفر والضلال ، ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله صلوات الله عليهم فى مواضع .

وقد جعل الله آل إبراهيم ائمة للمؤمنين اهل الجنة ، وآل فرعون ائمة لأهل النار ، قال تعالى : (واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق ، وظنوا انهم الينا لا يرجعون ، فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ، وجعلناهم ائمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون ، واتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ، ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما اهلكنا القرون الأولى بصائر للناس) إلى قوله : (قل فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما اتبعه ان كنتم صادقين) وقال فى آل ابراهيم : (وجعلنا منهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون).

والمقصود ان متأخريهم الذين هم اعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة القياس البرهاني ، وكذلك علم انبيائه . وقد بسطنا الكلام في الرد عليهم فى غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : انه لا يحصل العلم الا بالبرهان الذي وصفوه ، واذا كان هذا السلب باطلا في علم آحاد الناس كان بطلانه

اولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ، ثم ملائكته وانبيائه صلوات الله عليهم اجمعين .

فصـــــل

و (ايضاً) فانهم قسموا جنس الدليل إلى القيـاس والاستقراء والتمثيل قالوا : لأن الاستدلال : إما ان يكون بالكلى على الجزئى ؛ او بالجزئي على الكلى ؛ أو باحد الجزئيين على الآخر ، وربما عبروا عن ذلك بالخاص والعام. فقالوا : إما ان يستدل بالعام على الخاص ، او بالخاص على العام ، او باحـد الخاصين على الآخر .

قالوا : والأول هو « القياس » يعنون به قياس الشمول فانهم يخصونه باسم القياس . وكثير من اهل الاصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل. وامـا جمهور العقلاء ، فاسم القياس عندهم يتناول هـذا وهذا . قالوا : والاستدلال بالجزئيات على الكلى هو الاستقراء ، فان كان تاماً فهو الاستقراء التام ، وهو يفيد اليقين ؛ وإن كان ناقصاً لم يفـد اليقين . (فالأول) هو إستقراء جميع الجزئيات والحكم عليـه بما وجد فى جزئياته . و (الثـاني) إستقراء أكثرها ، وذلك كقول القـائل : الحيوان إذا اكل حرك فـكه الأسفل ، لأنا استقريناها فوجدناها هكذا ، فيقال له التمساح يحرك الاعلى.

ثم قالوا : إن القياس ينقسم الى «اقتراني واستثنائي» فالاستثنائي ما تكون النتيجة اونقيضها مذكورة فيه بالفعل . والاقتراني ما تكون فيه بالقوة : كالمؤلف من القضايا الحملية. كقولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام.والاستثنائى ما يؤلف من الشرطيات ، وهو نوعان :

(أحدهما) متصلة ــ كقولنا إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلى متطهر ــ واستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم .

و (الثانى) المنفصلة وهي : إما مانعة الجمع والخلو ، كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ؛ فان هذين لا يجتمعان ؛ ولا يخلو العدد عن احدهما ، واما مانعة الجمع فقط : كقولنا هذا اما اسود واما ابيض اي: لا يجتمع السواد والبياض . وقد يخلو المحل عنهما ، واما مانعة الخلو فهي التى يمتنع فيها عدم الجزئين جميعاً ولا يمتنع اجتماعهما وقد يقولون مانعة الجمع والخلو هي الشرطية الحقيقية ؛ وهي مطابقة للنقيضين فى العموم والخصوص ؛ ومانعة الجمع : هي أخص من النقيضين ؛ فان الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما اخص من النقيضين . واما مانعة الخلو فانها اعم من النقيضين ، وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك ؛ بخلاف النوعين الأولين ؛ فان امثالهما كثيرة .

ويمثلونه بقول القائل : هذا ركب البحر اولا يغرق فيه ، اي لا يخلو

منها ، فانه لا يغرق الا اذا كان فى البحر ، فاما ان لايغرق فيـه وحينئذ لا يكون را كبه . واما أن يكون را كبه وقد يجتمع أن يركب ويغرق . والأمثال كثيرة ، كقولنا هذا حي ، أو ليس بعـالم ، أو قادر او سميع أو بصير او متكلم فانه إن وجدت الحياة ، فهو احـد القسمين وان عدمت عدمت هذه الصفات . وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك ، فكذلك إذا قيل هذا متطهر او ليس بمصلى ، فانه إن عدمت الصلاةعدمت الطهارة .وان وجدت الطهارة فهو القسم الآخر ، فلا يخلو الأمر منهما .

وكذلك كل عـدم شرط ووجود مشروطه ، فانه اذا ردد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط ، كان ذلك مانعاً من الخلو ؛ فانه لايخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه ، واذا عدم عدم الشرط ، فصار الأمر لايخلو من وجود المشروط وعدم الشرط .

ثم قسموا الاقتراني الى الاشكال الاربعة ـــ لكون الحـد الاوسط اما محمولاً فى الكبرى موضوعا فى الصغرى ـــ وهو الشكل الطبيعى ، وهو ينتـج المطالب الاربعة الجزئى والـكلي ، والايجابي والسلبي . واما ان يكون الاوسط محمولاً فيهما ، وهو الثاني ولا ينتج الا السلب ، واما ان يكون موضوعا فيهما ولا ينتج الا الجزئيات . والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلي ، لكنه بعيد عن الطبع. ثم اذا ارادوا بيان الانتاج الثانى والثالث وغـير ذلك من المطالب ، احتاجوا الى الاستدال بالنقيض والعكس وعكس النقيض ، فانه يلزم من صدق

القضية كذب نقيضها ، وصدق عكسها المستوى ، وعكس نقيضها فاذا صدق قولنا : ليس احد من الحجاج بكافر ، صح قولنا ليس احد من الكفار بحاج .

فنقول هذا الذي قالوه : اما ان يكون باطلا ، واما ان يكون تطويلا يبعد الطريق على المستدل . فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، او طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق ، مع امكان وصوله بطريق قريب ، كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : اين اذنك فرفع يده رفعاً شديداً ثم ادارها الى اذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الاشارة الى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم . وما احسن ماوصف الله به كتابه بقوله : (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) فأقوم الطريق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم فى البعض ، واعوجاج طريقهم ، وطولها فى البعض الآخر إنما توصلهم إلى أمر لاينجي من عذاب الله ، فضلا عن ان يوجب لهم السعادة ، فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم .

بيان ذلك : ان ما ذكروه من حصر الدليل فى القياس والاستقراء والتمثيل حصر لادليل عليه ؛ بل هو باطل . فقولهم ايضاً : ان العلم المطلوب لايحصل الا بمقدمتين لايزيد ولا ينقص ، قول لا دليل عليه بل هو باطل . واستدلالهم على الحصر بقولهم : اما أن يستدل بالكلي على الجزئي ، أو بالجزئي على الكلي ،

او بأحد الجزئين عـلى الآخر ، والاول هو القياس ، والثاني هو الاستقراء ، والثالث هو التمثيل .

فيقال : لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال فى الثـلاثة ؛ فانـكم اذا عنيتم بالاستدلال بجزئى على جزئى ، قياس التمثيل ، لم يكن ما ذكرتموه حاصراً . وقد بقي الاستدلال بالـكلي على الكلي الملازم له ، وهـو المطابق له فى العموم والخصوص ، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئى الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه . فان هذا ليس مما سميتموه قياساً ولا استقراء ولا تمثيلاً وهذه هي الآيات .

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس فليس هذا استدلالاً بكلى على جزئى ، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين استدلال بجزئى على جزئى ، وبجنس النهار عـلى جنس الطلوع استدلال بكلي على كلي ، وكذلك الاستدلال ـــ بالكوا كب على جهة الكعبة استدلال بجزئى على جزئى ، كالاستدلال بالجدي وبنات نعش والكوكب الصغير القريب من القطب الذي يسميه بعض الناس القطب ، وكذلك بظهور كوكب عـلى ظهور نظيره في العرض ، والاستدلال بطلوعه عـلى غروب آخر ، وتوسط آخر ، ونحو ذلك من الأدلة التى اتفق عليها الناس . قال تعـالى : (وبالنجم هم يهتدون) .

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالامكنة أمر اتفق عليه العرب والعجم وأهل الملل والفلاسفة . فاذا استدل بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويميناً وشمالاً من الكواكب . كان استدلالاً بجزئى على جزئى لتلازمهما ، وليس ذلك من قياس التمثيل . فان قضي به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلي على كلي ، وليس استدلالاً بكلى على جزئى ، بل باحد الكليين المتلازمين على الاخر ، ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها عن بعض ، وعلم مايقارن منها طلوع الفجر ، استدل بما رآه منها على ما مضى من الليل ، وما بقى منه ، وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال والانهار والرياح استدل بها على ما يلازمها من الامكنة .

ثم اللزوم إن كان دائماً لايعرف له ابتداء . بل هو منذ خلق الله الارض : كوجود الجبال والانهار العظيمة : النيل ، والفرات ، وسيحان ، وجيحان ، والبحر ، كان الاستدلال مطرداً .

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة ، شرفها الله تعالى ، فان الخليل بناها ، ولم تزل معظمة لم يعل عليها جبار قط ، استدل بها بحسب ذلك فيستدل بها وعليها ، فان أركان الكعبة مقابلة لجهات الارض الاربع : الحجر الاسود يقابل المشرق ، والغربى — الذي يقابله ويقال له : الشامي — يقابل المغرب ، واليمانى يقابل الجنوب ، وما يقابله يقال له العراقى — إذا قيل

للذي يليه من ناحية الحجر الشامي وان قيل لذاك الشامي قيل لهذا العراقى فهذا الشامي العراقى يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب وحينئذ فيستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها .

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالابنية التى في الامصار والاشجار كان الاستدلال بها بحسب ذلك . فيقال علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا ، وهما متلازمان مدة من الزمان . فهذا وأمثاله استدلال باحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئي ، وليس هو من قياس التمثيل .

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا : الدليل هو المرشد إلى المطلوب ، وهو الموصل إلى المقصود ، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب ، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم ، او الى اعتقاد راجح . ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثانى دليلاً ، او يخص باسم الامارة ، والجمهور يسمون الجميع دليلا . ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الاول .

ثم الضابط في الدليل ان يكون مستلزما للمدلول ، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن ان يستدل به عليه ، فان كان التلازم من الطرفين ، امكن ان يستدل بكل منهما على الآخر ، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه . ثم ان كان اللزوم قطعياً ، كان الدليل قطعياً ، وان كان ظاهراً

ـ وقد يتخلف ـ كان الدليل ظنياً .

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته ، فان وجودها مستلزم لوجود ذلك ، ووجودها بدون ذلك ممتنع فلا توجد الدالة على ذلك ، ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله ؛ فانه لايقول عليه إلا الحق إذ كان معصوما في خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأ البتة . فهذا دليل مستلزم لمدلوله لزوما واجباً لاينفك عنه بحال . وسواء كان الملزوم المستدل به وجوداً او عدما ، فقد يكون الدليل وجوداً وعدما ، ويستدل بكل منها على وجود وعدم ، فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به ، فانه ملزوم لمدلوله . وقد دخل فى هذا كل ماذكروه ومالم يذكروه.فان مايسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط او بصيغة الجزم ؛ فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه . لايغير حقيقته . والكلام انما هو فى المعانى العقلية لا فى الالفاظ .

فاذا قال القائل : إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ، وإن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . وإن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حي ونحو ذلك.

فهذا معنى قوله : صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة ، وقوله : يلزم من صحة الصلاة ثبوت الطهارة . وقوله : لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة . وقوله : الطهارة شرط فى صحة الصلاة ، وإذا عدم الشرط عدم المشروط. وقوله : كل مصل متطهر ، فمن ليس بمتطهر فليس بمصل ، وأمثال ذلك من أنواع التأليف للالفاظ والمعاني التى تتضمن هذا الاستدلال من حصر الناس فى عبارة واحدة .

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها . إتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات ، بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان . كما يصيب أهل المنطق اليوناني : تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً. ولهذا من كان ذكياً ، إذا تصرف فى العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق : طول وضيق وتكلف وتعسف ، وغايته بيان البين وإيضاح الواضح من العي ، وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

وكذلك تكلفاتهم فى حدودهم : مثل حدهم للانسان وللشمس بأنها كوكب يطلع نهاراً . وهل من يحد الشمس مثل هذا الحد ونحوه إلا من أجهل الناس . وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس ، ومن لم يعرف الشمس فاما أن يجهل اللفظ فيترجم له . وليس هذا من الحد الذي ذكروه ، وإما ان لا يكون رآها لعماه فهذا لا يرى النهار ولا الكواكب بطريق الأولى ،

مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك بدون طريقهم . وهم معترفون بأن الشكل الأول من الحمليات يغنى عن جميع صور القياس . وتصويره فطري لا يحتاج الى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج الى تصوره على الوجه الذي يزعمونه .

فصـــــل

وأما قولهم : الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان فهذا قول باطل طرداً وعكساً ، وذلك أن احتياج المستدل الى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس ، فمن الناس من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك الى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج الى مقدمتين ومنهم من يحتاج الى ثلاث ، ومنهم من يحتاج الى اربع واكثر ، فمن اراد ان يعرف ان هذا المسكر المعين محرم. فان كان يعرف ان كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر ام لا ، لم يحتج الا الى مقدمة واحدة . وهو ان يعلم ان هذا مسكر ، فاذا قيل له هذا حرام فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك انه مسكر تم المطلوب .

وكذلك لو تنازع اثنان فى بعض انواع الأشربة : هل هو مسكر ام لا ؟

كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة ولا يكون السائل ممن يعلم انها تسكر او لأ تسكر . ولكن قد علم ان كل مسكر حرام ، فاذا ثبت عنده بخبر من يصدقه او بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه ، وكذلك سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان . مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس فى النرد والشطرنج : هل هما من الميسر ام لا ؟ وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه ، هل هو من الخمر ام لا ؟ وتنازعهم فى الحلف بالنذر والطلاق والعتاق هل هو داخل فى قوله : (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) ام لا ؟ وتنازعهم فى قوله : (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) هل هو الزوج او الولي المستقل ؟ وأمثال ذلك .

وقد يحتاج الاستدلال الى مقدمتين ، لمن لم يعلم ان النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم ، ولم يعلم ان هذا المعين مسكر ، فهو لا يعلم انه محرم ، حتى يعلم انه مسكر ، ويعلم ان كل مسكر حرام . وقد يعلم ان هذا مسكر ، ويعلم ان كل مسكر خمر ، لكن لم يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لقرب عهده بالاسلام ، او لنشأته بين جهال او زنادقة يشكون فى ذلك . او يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر حرام » او يعلم ان هذا خمر ، وان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر ؛ لكن لم يعلم ان محمداً رسول الله ، او لم يعلم انه حرمها على جميع المؤمنين ؛ بل ظن انه اباحها لبعض الناس ، فظن انه منهم . كمن ظن انه اباح شربها للتداوي او غير ذلك . فهذا لا يكفيه في العلم

بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً، الا ان يعلم انه مسكر وانه خمر. وان النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل مسكر. وانه رسول الله حقاً، فما حرمه حرمه الله، وانه حرمه تحريماً عاماً لم يبحه للتداوي او للتلذذ.

ومما يبين ان تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل، انهم قالوا فى حدالقياس الذي يشمل البرهاني والخطابى والجدلي والشعري والسوفسطائى: إنه قول مؤلف من اقوال، او عبارة عما الف من اقوال، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. قالوا: واحترزنا بقولنا: من اقوال عن القضية الواحدة التى تستلزم لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها، وكذب نقيضها وليست قياساً. قالوا: ولم نقل مؤلف من مقدمات لأنا لا يمكننا تعريف المقدمة من حيث هي مقدمة الا بكونها جزء القياس، فلو اخذناها فى حد القياس كان دوراً. والقضية الخبرية إذا كانت جزء القياس سموها مقدمة، وإن كانت مستفادة بالقياس سموها نتيجة، وان كانت مجردة عن ذلك سموها قضية، وتسمى ايضاً قضية مع تسميتها نتيجة ومقدمة. وهي الخبر وليست هي المبتدأ والخبر فى اصطلاح النحاة. بل اعم منه. فان المبتدأ والخبر لا يكون الا جملة اسمية والقضية تكون جملة اسمية وفعلية، كما لو قيل قد كذب زيد ومن كذب استحق التعزير.

والمقصود هنا انهم ارادوا بالقول ـــ فى قولهم القياس قول مؤلف من اقوال ـــ القضية التى هي جملة تامة خبرية، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو

الحد . فان القياس مشتمل على ثلاثة حدود : اصغر واوسط واكبر . كما اذا قيل : النبيذ المتنازع فيه مسكر وكل مسكر حرام ، فالنبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهي الحدود فى القياس . فليس مرادهم بالقول هذا . بل مرادهم ان كل قضية قول : كما فسروا مرادهم بذلك .

ولهذا قالوا : القياس قول مؤلف من اقوال : اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . واللازم انما هي النتيجة ، وهي قضية وخبر وجملة تامة وليست مفرداً. ولذلك قالوا : القياس قول مؤلف : فسموا مجموع القضيتين قولاً . واذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من اقوال وهي القضايا لم يجب ان يراد بذلك قولان فقط ؛ لان لفظ الجمع اما ان يكون متناولاً للاثنين فصاعداً كقوله : (فان كان له اخوة فلأمه السدس) واما ان يراد به الثلاثة فصاعداً ، وهو الاصل عند الجمهور . ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول الاثنين فصاعداً ولا يكون الجمع مختصاً باثنين .

فاذا قالوا : هو مؤلف من اقوال ان ارادوا جنس العدد كان هذا المعنى من اثنين فصاعداً . فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات واربع مقدمات فلا يختص بالاثنين . وان ارادوا الجمع الحقيقي . لم يكن مؤلفاً الا من ثلاث فصاعداً وهم قطعاً ما ارادوا هذا . لم يبق الا الاول .

فاذا قيل : هم يلتزمون ذلك . ويقولون : نحن نقول اقل ما يكون القياس

من مقدمتين . وقد يكون من مقدمات .

فيقال ولا هذا خلاف ما فى كتبكم فانكم لاتلتزمون الا مقدمتين فقط. وقد صرحوا أن القياس الموصل إلى المطلوب . سواء كان اقترانياً او استثنائياً، لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليها ، وعللوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين مبتدأ وخبر . فان كان القياس اقترانياً ، فكل واحد من جزئي المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه : أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ، ولا يكون هو نفس المقدمة .

قالوا : وليس للمطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين . وإن كان القياس استثنائياً فلا بد فيه من مقدمة شرطية متصلة او منفصلة تكون مناسبة لكل المطلوب أو نقيضه ، فلا بد من مقدمة استثنائية فلا حاجة الى ثالثة .

قالوا : لكن ربما أدرج فى القياس قول زائد على مقدمتى القياس ، إما غير متعلق بالقياس أو متعلق به ، والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه أو لبيان المقدمتين او إحداهما . ويسمون هذا القياس المركب .

قالوا : وحاصله يرجع إلى اقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد ؛ إلا ان القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً ، والباقى

لبيان مقدمات القياس . قالوا : ربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلاً على فهم الذهن لها أو لترويج المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

قالوا : ثم ان كانت الأقيسة لبيان المقدمات ، قد صرح فيها بنتائجها ، فيسمى القياس مفصولاً والا فموصول . ومثلوا الموصول بقول القائل : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر . فكل انسان جوهر . والمفصول بقولهم : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم ثم يقول كل حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل انسان حيوان فيلزم منها ان كل انسان جوهر .

فيقال لهم : اما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في المنطوق به . والمطلوب فى العقل انما هو شيء واحد لا اثنان ، وهو ثبوت النسبة الحكمية او انتفاؤها . وان شئت قلت : اتصاف الموصوف بالصفة نفياً او اثباتاً ، وان شئت قلت : نسبة المحمول الى الموضوع والخبر الى المبتدأ نفياً واثباتاً ؛ وامثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بالقضية . فاذا كانت النتيجة ان النبيذ حرام او ليس بحرام ؛ او الانسان حساس او ليس بحساس ونحو ذلك . فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ او انتفاؤه وكذلك ثبوت الحس للانسان او انتفاؤه . والمقدمة الواحدة اذا ناسبت ذلك

المطلوب حصل بها المقصود . وقولنا النبيذ خمر يناسب المطلوب ، و كذلك قولنا الانسان حيوان .

فاذا كان الانسان يعلم ان كل خمر حرام ، ولكن يشك فى النبيذ المتنازع فيه هل يسمى فى لغة الشارع خمراً ؟ فقيل النبيذ حرام ؛ لانه قد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: « كل مسكر خمر » كانت القضية وهي قولنا : قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان كل مسكر خمر » يفيد تحريم النبيذ ؛ وان كان نفس قوله قد تضمن قضية اخرى . والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع ، وهي ان ما صححه اهل العلم بالحديث فقد وجب التصديق بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله ، وان ماحرمه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حرام ونحو ذلك . فلو لزم ان نذكر كل ما يتوقف عليه العلم وان كان معلوما ، كانت المقدمات أكثر من اثنتين ؛ بل قد تكون أكثر من عشر .

وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول : النبي حرم ذلك ، وما حرمه فهو حرام . فهذا حرام ، وكذلك : يقول النبي أوجبه ، وما اوجبه النبي فقد وجب ، فاذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك ؛ يحتاج ان يقول : ان الله حرم هذا فى القرآن وما حرمه الله فهو حرام . واذا احتج على وجوب الصلاة والزكاة والحج بمثل قول الله : (ولله على الناس حج البيت) يقول : إن الله اوجب الحج فى

كتابه . وما اوجبه الله فهو واجب . وامثال ذلك ممـا يعتبره العقلاء لكنة وعياً وايضاحاً للواضح وزيادة قول لا حاجة اليها .

وهذا التطويل الذي لا يفيد فى قيـاسهم نظير تطويلهم فى حدودهم : كقولهم فى حـد الشمس : انها كوكب تطلع نهاراً . وأمثـال ذلك من الكلام الذي لا يفيـد إلا تضييع الزمان واتعاب الاذهان وكثرة الهذيان . ثم ان الذين يتبعونهم فى حدودهم وبراهينهم لايزالون مختلفين فى تحديد الامور المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون فى البرهـان على امور مستغنية عن براهينهم .

وقولهم : ليس للمطلوب اكثر من جزئين . فلا يفتقر الى اكـثر من مقدمتين فيقال : ان اردتم ليس له الا اسمان مفردان ؛ فليس الامر كذلك بل قد يكون التعبير عنه بأسمـاء متعددة : مثل من شك فى النبيذ هل هو حرام بالنص امليس حراما لابنص ولا قياس.فاذا قال المجيب:النبيذ حرام بالنص كان المطلوب ثلاثة اجزاء . وكذلك لو سأل هل الاجماع دليل قطعي ؟ فقال: الاجماع دليل قطعي ، كان المطلوب ثلاثة اجزاء . واذا قال : هل الانسـان جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ام لا ؟ فالمطلوب هنا ستة اجزاء .

وفي الجملة فالموضوع والمحمول الذي هو مبتدا وخبر ، وهو جملة خبرية قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة اذا كان

مضمونها مقيداً بقيود كثيرة . مثل قوله تعالى : (والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه) وقوله تعالى : (ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله) وقوله : (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم) وامثال ذلك من القيود التى يسميها النحاة الصفات والعطف والاحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك .

واذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة وان اريد ان المطلوب ليس الا معنيان سواء عبر عنها بلفظين او ألفاظ متعددة ، قيل : وليس الامر كذلك . بل قد يكون المطلوب معنى واحداً ، وقد يكون معنيين ، وقد يكون معان متعددة، فان المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر ، وكل منهما قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين، وقد يطلب معانى ، والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ، وقد تكون بلفظين وقد تكون باكثر . فاذا قال : النبيذ حرام ، فقيل : له نعم ! كان هذا اللفظ وحده كافياً فى جوابه ، كما لو قيل له : هو حرام .

فان قالوا : القضية الواحدة قد تكون فى تقدير قضايا . كما ذكرتموه من التمثيل بالانسان ؛ فان هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا وهي خمس مطالب ، والتقدير : هل هو جسم ام لا ؟ وهل هو حساس ام لا ؟ وهل

هو نام ام لا ؟ وهل هو متحرك ام لا ؟ وهل هو ناطق ام لا ؟ وكـذلك فيما تقدم هل النبيذ حرام ام لا ؟ واذا كان حراماً فهل تحريمـه بالنص او بالقياس ؟ فيقال : اذا رضيتم بمثل هذا وهو ان تجعلوا الواحد في تقدير عدد فالمفرد قد يكون فى معنى قضية ·فاذا قال : النبيذ المسكر حرام ، فقال المجيب: نعم ؛ فلفظ نعم فى تقدير قوله : هو حرام:وان قال : ما الدليل عليه ؟ فقال: تحريم كل مسكر او ان كل مسكر حرام . وقول النبي صـلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » ونحو ذلك من العبارات التى جعل الدليل فيهـا اسماً مفرداً ، وهو جزء واحد ، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين مبتدأ وخبر ، فان قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف . وقوله : ان كل مسكر حرام بالفتح مفرد ايضاً ؛ فان ان وما فى خبرها فى تقدير المصدر المفرد ، وان المكسورة وما فى خبرها جملة تامة .

وكذلك اذا قلت : الدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم او الدليل عليه النص ، او اجماع الصحابة ، او الدليل عليه الآية الفلانية ، او الحديث الفلانى ؛ او الدليل عليه قيام المقتضى للتحريم السالم عن المعارض المقاوم ، او الدليل عليه انه مشارك لخمر العنب فيما يستلزم التحريم ، وامثـال ذلك فيما يعبر فيه عن الدليل باسم مفرد لا بالقضية التى هي جملة تامة .

ثم هـذا الدليل الذي عبر عنـه باسم مفرد هو اذا فصل عبر عنه بألفاظ متعددة .

والمقصود ان قولكم : ان الدليل الذي هو القياس لا يكون الا جزئين فقط ؛ ان اردتم لفظين فقط ، وان مازاد على لفظين فهوادلة لا دليل واحد لان ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة الى دليل .

قيل لكم : وكذلك يمكن ان يقال في اللفظين : هما دليلان لا دليل واحد ؛ فان كل مقدمة تحتاج الى دليل ، وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له ، فانه اذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل الا بلفظين وقد لا يحصل الا بثلاثة أو بأربعة واكثر ، فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون مازاد وما نقص ، وأن الزائد ان كان في المطلوب جعل مطالب متعددة ، وان كان في الدليل تذكر مقدمات ، جعل ذلك في تقدير اقيسة متعددة تحكم محض ، ليس هو اولى من ان يقال : بل الاصل في المطلوب ان يكون واحداً ودليله جزءاً واحداً ، فاذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين او ثلاثة او اربعة بحسب دلالته ، وهذا اذا قيل فهو احسن من قولهم ؛ لان اسم الدليل مفرد فيجعل معناه مفرداً ، والقياس هو الدليل .

ولفظ « القياس » يقتضي التقدير ، كما يقال قست هذا بهذا ، والتقدير يحصل بواحد ؛ واذا قدر باثنين وثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديراً واحداً ، فتكون تلك التقديرات أقيسة لا قياساً واحداً ، فجعلهم مازاد على الاثنين من المقدمات في معنى اقيسة متعددة ، وما نقص عن الاثنين نصف

قياس لا قياس تام ؛ اصطلاح محض لا يرجع الى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود بمثل هذا التحكم .

وحينئذ فيعلم ان القوم لم يرجعوا فيما سموه حداً وبرهاناً الى حقيقة موجودة ولا امر معقول ، بل الى اصطلاح مجرد . كتنازع الناس فى « العلة » هل هي اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال فلا يقبل النقيض والتخصيص ، او هو اسم لما يكون مقتضياً للمعلول ؛ وقد يتخلف عنه المعلول لفوات شرط او وجود مانع ، وكاصطلاح بعض اهل النظر والجدل فى تسمية احدهم « الدليل » لما هو مستلزم للمدلول مطلقاً ، حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض ، والآخر يسمي الدليل لما كان من شأنه ان يستلزم المدلول ، وانما يتخلف استلزامه لفوات شرط او وجود مانع . وتنازع اهل الجدل هل على المستدل ان يتعرض فى ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة او تفصيلا حيث يمكن التفصيل ، او لا يتعرض لا جملة ولا تفصيلا ، او يتعرض لتبيينه جملة لا تفصيلا .

وهذه امور وضعية اصطلاحية بمنزلة الالفاظ التى يصطلح عليها الناس للتعبير عما فى انفسهم ليست حقائق ثابتة فى انفسها لامور معقولة تتفق فيها الامم كما يدعيه هؤلاء فى منطقهم . بل هؤلاء الذين يجعلون العلة والدليل يراد به هذا او هذا اقرب الى المعقول من جعل هؤلاء الدليل لا يكون الا من مقدمتين ، فان هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا موجب ، واولئك

لحظوا صفات ثابتة فى العلة والدليل . وهـو وصف التمام او مجرد الاقتضـاء فـكان ما اعتبره اولئك اولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا الا الى مجرد التحـكم .

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم ،بأنه امر اصطلاحي ، وضعه رجل من اليونان لا يحتاج اليه العقلاء ؛ ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم ، مثل : فيلاسوفيا ؛ وسوفسطيقا ، وانو لوطيقا،واثولوجيا، وقاطيغورياس . ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم فلا يقول احد ان سائر العقلاء محتاجون الى هذه اللغة . لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعـة لا كمل مراتب البيان المبينة لمـا تتصوره الاذهان بأوجز لفظ واكمل تعريف .

وهذا مما احتج به ابو سعيد السـيرافى فى منـاظرته المشهورة « لمتى » الفيلسوف : لما اخذ « متى » يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء اليـه . ورد عليه ابو سعيد بعدم الحاجة اليه وان الحاجة انما تدعو الى تعلم العربيـة : لان المعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المتقدمـة التى يحتاج اليها فى معرفة ما يجب معرفته من المعاني فانه لا بد فيها مـن التعلم : ولهذا كان تعلم العربية التى يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية بخلاف المنطق .

ومن قال من المتأخرين : ان تعلم المنطق فرض على الكفاية ؛ او انه من شروط الاجتهاد ؛ فانه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق . وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام . فان افضل هذه الامة من الصحابة والتابعين لهم باحسان وائمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وايمانهم قبل ان يعرف المنطق اليوناني . فكيف يقال : انه لا يوثق بالعلم ان لم يوزن به او يقال ان فطر بني آدم فى الغالب لم تستقم الا به ؟ !

فان قالوا : نحن لا نقول ان الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطقيين ، بل الى المعاني التى توزن بها العلوم .

قيل لا ريب ان المجهول لا يعرف الا بالمعلومات ؛ والناس يحتاجون الى ان يزنوا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التى انزلها الله حيث قال : (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان) . وهذا موجود عند امتنا وغير امتنا ؛ ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان ؛ فعلم ان الامم غير محتاجة الى المعانى المنطقية التى عبروا عنها بلسانهم ؛ وهو كلامهم فى المعقولات الثانية ؛ فان «موضوع المنطق» هو المعقولات من حيث يتوصل بها إلى علم مالم يعلم فانه ينظر فى احوال المعقولات الثانية وهي النسب الثانية للماهيات من حيث هي مطلقة عرض لها إن كانت موصلة الى تحصيل ماليس بحاصل، اومعينة في ذلك لا على وجه جزئى بل على قانون كلي ويدعون ان صاحب المنطق ينظر فى جنس الدليل ؛ كما

ان صاحب اصول الفقه ينظر فى الدليل الشرعي ومرتبته فيميز ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي . وينظر فى مراتب الادلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض ؛ وهم يزعمون ان صاحب المنطق ينظر فى الدليل المطلق الذي هو اعم من الشرعي ؛ ويميز بين ماهو دليل وما ليس بدليل ؛ ويدعون ان نسبة منطقهم إلى المعانى ؛ كنسبة العروض إلى الشعر وموازين الاموال الى الاموال؛ وموازين الاوقات إلى الاوقات؛ وكنسبة الذراع إلى المذروعات.

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء انه باطل ؛ فان منطقهم لايميز بين الدليل وغير الدليل ؛ لافى صورة الدليل ولا في مادته ؛ ولا يحتاج ان توزن به المعانى ؛ بل ولا يصح وزن المعاني به ؛ بل هذه الدعوى من اكذب الدعاوى .

والكلام معهم إنما هو فى المعانى التى وضعوها فى المنطق ، وزعموا ان التصورات المطلوبة لاتنال إلا بها . والتصديقات المطلوبة لاتنال إلا بها . فذكروا لمنطقهم « أربع دعاوى » : دعوتان سالبتان ، ودعوتان موجبتان .

ادعوا أنه لاتنال التصورات بغير ماذكروه فيه من الطريق وان التصديقات لا تنال بغير ماذكروه فيه من الطريق وهاتان الدعوتان من اظهر الدعاوى كذبا وادعوا ان ماذكروه من الطريق يحصل به تصور الحقائق التى لم تكن متصورة وهذا ايضا باطل . وقد تقدم التنبيه على هذه الدعاوى الثلاثة . وسيأتي

الكلام على دعواهم الرابعة التى هي أمثل من غيرها . وهي دعواهم ان برهانهم يفيد العلم التصديقي .

وان قالوا : إن العلم التصديقي اوالتصوري ايضاً لاينال بدونه . فهم ادعوا ان طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروها من الحد ، وماذكروه من القياس . وادعوا ان ماذكروه من الطريقتين توصلان إلى العلوم التى ينالها بنو آدم بعقولهم ، بمعنى ان مايوصل لابد ان يكون على الطريق الذى ذكروه لا على غيره ، فما ذكروه آلة قانونية بها توزن الطرق العلمية ، ويميز بها بين الطريق الصحيحة والفاسدة . فمراعاة هذا القانون تعصم الذهن أن يزل في الفكر الذي ينال به تصور او تصديق .

هذا ملخص ماقالوه .

وكل هذه الدعاوى كذب فى النفي والاثبات : فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه ، وإن كان فى طرقهم ماهو حق ، كما ان فى طرق غيرهم ما هو باطل فما من احد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما إلا ولا بد ان يتضمن ماهو حق . فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة إلى مجموع مامعهم اكثر مما مع هؤلاء من الحق ، بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق اكثر مما مع

هؤلاء بالنسبة إلى مامعهم فى مجموع فلسفتهم النظريـة والعملية للأخـلاق والمنازل والمدائن .

ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكب والأصنام ، شراً من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير. ولولا ان الله من عليهم بدخول دين المسيح اليهـم ، فحصل لهـم من الهدى والتوحيـد ما استفادوه من دين المسيح . ماداموا متمسكين بشريعتـه قبل النسخ والتبديل ، لكانوا من جنس امثالهم من المشركين . ثم لما غيرت مـلة المسيح صاروا فى دين مركب من حنيفية وشرك : بعضـه حق وبعضه باطل وهو خـير من الدين الذي كان عليه اسلافهم .

وكلامنا هنا فى «بيان ضلال هؤلاء المتفلسفة » الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم فيتعلقون بالكذب فى المنقولات وبالجهـل فى المعقولات ، كقولهـم : ان أرسطو وزير ذي القرنين المذكور فى القرآن ؛ لأنهم سمعوا أنـه كان وزير الاسكندر، وذو القرنين يقال له الأسكندر. وهذا من جهلهم؛ فان الأسكندر الذي وزر له ارسطو هو ابن فيلبس المقدونى. الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى ، وهو انما ذهب إلى ارض القدس ، لم يصل الى السد عنـد من يعرف اخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الاصنام ، وذو القرنين كان موحداً مؤمناً بالله ، وكان متقدما على هذا ، ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا .

ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راجو على أبعد الناس عن العقل والدين « كالقرامطة والباطنية » الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس واظهروا الرفض ، وكجهال المتصوفة واهل الكلام ، وانما ينفقون فى دولة جاهلية بعيدة عن العلم والايمان إما كفاراً وإما منافقين ، كما نفق من نفق منهم على المنافقين الملاحدة . ثم نفق على المشركين الترك . وكذلك إنما ينفقون دائماً على اعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين .

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على انه لا بد في الدليل من مقدمتين لا اكثر ولا أقل ، وقد علم ضعفه .

ثم انهم لما علموا ان الدليل قد يحتاج إلى مقدمات وقد تكفي فيه مقدمة واحدة ، قالوا : إنه ربما أدرج فى القياس قول زائد : أي مقدمة ثالثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح كبيان المقدمتين ، ويسمونه المركب. قالوا : ومضمونه اقيسة متعددة ــ سيقت لبيان اكثر من مطلوب واحد إلا ان المطلوب منها ــ بالذات ليس إلا واحداً . قالوا : وربما حذفت إحدى المقدمات إما للعلم بها او لغرض فاسد ، وقسموا المركب إلى مفصول وموصول .

فيقال ، هذا اعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج الى مقدمات، وما يكفي فيه مقدمة واحدة . ثم قلتم ان ذلك الذي يحتاج إلى مقدمات هو فى معنى

اقيسة متعددة. فيقال لكم: اذا ادعيتم ان الذي لابد منه إنما هو قياس واحد مشتمل على مقدمتين، وان ما زاد على ذلك هو فى معنى اقيسة، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات. فقولوا ان الذي لابد منه هو مقدمة واحدة. وان ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات. فانما هو لبيان تلك المقدمة. وهذا اقرب إلى المعقول. فانه اذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، وهو ثبوت الخبر للمبتدأ، او المحمول للموضوع إلا بوسط بينهما هو الدليل، فالذي لابد منه هو مقدمة واحدة وما زاد على ذلك فقد يحتاج اليه وقد لا يحتاج اليه.

واما دعوى الحاجة الى القياس الذي هو المقدمتان للاحتياج الى ذلك فى بعض المطالب، فهو كدعوى الاحتياج فى بعضها الى ثلاث مقدمات واربع وخمس؛ للاحتياج الى ذلك فى بعض المطالب، وليس تقدير عدد بأولى من عدد.

وما يذكرونه من حذف احدى المقدمتين لوضوحها او لتغليط يوجد مثله فى حذف الثالثة والرابعة. ومن احتج على مسألة بمقدمة، لا تكفي وحدها لبيان المطلوب، او مقدمتين او ثلاثة لا تكفى. طولب بالتمام الذي تحصل به كفاية. واذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع، وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال، فمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص قال: هذا حرام، فقيل له لم؟ قال: لأنه نبيذ مسكر. فهذه

المقدمة كافية ان كان المستمع يعلم ان كل مسكر حرام ، اذا سلم له تلك المقدمة وان منعه إياها وقال لا نسلم ان هذا مسكر ، احتاج الى بيانها بخبر من يوثق بخبره او بالتجربة في نظيرها . وهذا قياس تمثيل . وهو مفيد لليقين . فان الشراب الكثير اذا جرب بعضه وعلم انه مسكر . علم ان الباقي منه مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعضه . وكذلك سائر القضايا التجريبية . كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وأمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل : بل وكذلك سائر الحسيات التى علم انها كلية انما هو بواسطة قياس التمثيل .

وان كان ممن ينازعه فى ان النبيذ المسكر حرام . احتاج الى مقدمتين . الى اثبات ان هذا مسكر . والى ان كل مسكر حرام . فيثبت الثانية بأدلة متعددة . كقول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » و « كل شراب اسكر فهو حرام » . وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال البتع ، وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر . وكان قد اوتى جوامع الكلم فقال : « كل مسكر حرام » . وهذه الاحاديث فى الصحيح ، وهي واضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على انه حرم كل شراب اسكر .

فان قال : أنا اعلم انه خمر . لكن لا اسلم ان الخمر حرام . او لا اسلم انه حرام مطلقاً . اثبت هذه المقدمة الثالثة وهلم جرا .

وما يبين لك ان المقدمة الواحدة قد تكفي فى حصول المطلوب ، ان

الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه، كما تقدم بيانه ؛ ولما كان الحد الاول مستلزماً للاوسط. والأوسط للثالث ثبت ان الأول مستلزم للثالث. فان ملزوم الملزوم ملزوم. ولازم اللازم لازم، فان الحكم لازم من لوازم الدليل. لكن لم يعرف لزومه اياه الا بوسط بينها فالوسط ما يقرن بقولك : لأنه . وهذا مما ذكره المنطقيون . وابن سينا وغيره ؛ ذكروا الصفات اللازمة للموصوف ـ وان منها ما يكون بين اللزوم . وردوا بذلك على من فرق من اصحابهم بين الذاتي واللازم للماهيـة بأن اللازم ما افتقر الى وسط بخلاف الذاتى . فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر الى وسط ، وهي البينة اللزوم . والوسط عند هؤلاء هو الدليل .

واما ما ظنه بعض الناس ان الوسط هو ما يكون متوسطاً في نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد ، فهذا خطأ . ومع هذا يستبين حصول المراد على التقديرين ، فنقول اذا كانت اللوازم منهاما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج الى دليل يتوسط بينهما . فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى فى العلم بثبوته له . وان كان بينهما وسط فذلك الوسط ان كان لزومه للملزوم الاول ولزوم الثانى له بينا ، لم يفتقر الى وسط ثان . وان كان احد الملزومين غير بين بنفسه ، احتاج الى وسط ، وان لم يكن واحد منهما بينا : احتاج الى وسطين ؛ وهذا الوسط هو حد يكفي فيه مقدمة واحدة فاذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر ؛ فقيل له لانه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

« كل مسكر خمر » أو « كل مسكر حرام » ، فهـذا الأوسط وهو قول النبي صـــلى الله عليه وسلم لا يفتقر عنـــد المؤمن لزوم تحريم المسكر له الى وسط ، ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر الى وسط . فان كل احد يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ المسكر المتنــازع فيه ، وكل مؤمن يعـــلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حـــرم شيئاً حرم . ولو قال الدليل على تحريمه أنه مسكر ، فالمخاطب إن كان يعرف ان ذلك مسكر ، والمسكر محرم ، سلم له التحريم ، ولكنه غافل عن كونه مسكراً ، أو جاهل بكونه مسكراً . وكذلك إذا قال : لأنه خمر ، فان اقر انه خمر ثبت التحريم ، واذا اقر بعـــد إنكاره ، فقـــد يكون جاهلاً فعـــلم أو غافلاً فذكر . فليس كل من علم شيئاً كان ذاكراً له .

ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون فى العلم بالمقدمتين ، هل هو كاف فى العلم بالنتيجة ، ام لا بد من التفطن لأمر ثالث ؟ وهذا الثانى هو قول ابن سينا وغيره. قالوا : لأن الانسان قد يكون عالماً بأن البغلة لا تلد ، ثم يغفل عن ذلك . ويرى بغلة منتفخة البطن . فيقول : أهذه حامل ام لا؟ فيقال له : اما تعلم انها بغـلة ؟ فيقول: بلى. ويقال له : اما تعلم ان البغلة لا تلد ؟ فيقول : بلى . قال فحينئذ يتفطن لكونها لا تلد . ونازعه الرازي وغيره وقالوا : هـــذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة اخرى لا بد فيها من الانتاج ، ويكون الكلام فى كيفية التئامها مـع الأولين كالكلام فى

كيفية التئام الأوليين ، ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهايــة له من المقدمات . وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين ؛ استحال ان يكون شرطاً فى الانتاج لأن الشرط مغاير للمشروط . وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً . واما حديث الغفلة فذلك إنما يمكن اذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط ، إما الصغرى وإما الكبرى ، اما عند اجتماعهما فى الذهن ، فلا نسلم انه يمكن الشك اصلا فى النتيجة .

قلت : و « حقيقة الأمر » ان هذا النزاع ، لزمهم في ظنهــم الحاجة الى مقدمتين ، لا فى الانتاج لأن الشرط مغاير للمشروط . وليس الأمر كذلك ، بل المحتاج إليه ما به يعلم المطلوب سواء كان مقدمة او اثنين او ثلاثاً ، والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ؛ فاذا تذكر صار معلوماً بالفعل . وهنا الدليل هو العلم بأن البغــلة لا تلد،وهذه المقدمة كان ذاهلاً عنها فلم يكن عالماً بهـا العــلم الذي تحصل به الدلالة . فان المغفول عنه لا يدل حينما يكون مغفولاً عنــه ، بل انمـا يدل حال كونه مذكوراً . اذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً .

والرب تعـالى منزه عن الغفلة والنسيان ؛ لان ذلك يناقض حقيقة العــلم ، كما انه منزه عن السنة والنوم ، لان ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية . فان النوم اخو الموت ولهذا كان اهل الجنة لاينامون كما لايموتون . ويلهمون التسبيح كما يلهم احدنا النفس .

والمقصود هنا ان وجه الدليل. العلم بلزوم المدلول له ، سواء سمى استحضاراً او تفطناً اوغير ذلك ؛ فمتى استحضر فى ذهنه لزوم المدلول له ؛ علم انه دال عليه. وهذا اللزوم ان كان بيناً له. والا فقد يحتاج فى بيانه الى مقدمة او اثنتين او ثلاث او اكثر. والاوساط تتنوع بتنوع الناس .فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم فى حق هذا. هو الذي يجب ان يكون وسطاً فى حق الآخر. بل قد يحصل له وسط آخر ، فالوسط هو الدليل وهو الواسطة فى العلم بين اللازم والملزوم ، وهما المحكوم والمحكوم عليه فان الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له والأواسط — التى هي الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية ، كما إذا كان الوسط خبراً صادقاً ، فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا . وإذا رؤي الهلال ، وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك فى البلد ، فكل قوم يحصل لهم العلم بخبر من غير المخبرين الذين اخبروا غيرهم . والقرآن والسنة الذي بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم لاسيما فى القرن الثاني والثالث . فهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون ولهؤلاء مقرئون ومعلمون . وهؤلاء كلهم وسائط وهم الأوساط بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله ، وهم الذين دلوهم على ذلك بأخبارهم وتعليمهم .

وكذلك المعلومات التى تنال بالعقل او الحس اذا نبه عليها منبه او ارشد اليها مرشد ، واما من جعل الوسط فى اللوازم هو الوسط فى نفس ثبوتها

للموصوف . فهذا باطل من وجوه كما قد بسط فى موضعه وبتقدير صحته :
فالوسط الذهني اعم من الخارجي كما ان الدليل اعم من العلة : فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول : وليس كل دليل يكون علة فى نفس الامر وكذلك ما كان متوسطاً فى نفس الامر امكن جعله متوسطاً فى الذهن فيكون دليلا ولا ينعكس لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للمدلول فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها : والوسط الذي يلزم الملزوم ويلزمه اللازم البعيد هو مستلزم لذلك اللازم فيمكن الاستدلال بـــه ، فتبين انه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتج إلى غيرها ؛ وقد لا يمكن إلا بمقدمات فيحتاج إلى معرفتهن . فان تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض . ولهذا لا تجد فى سائر طوائف العقلاء ومصنفى العلوم من يلتزم فى استدلاله البيان بمقدمتين لا اكثر ولا اقل ويجتهد في رد الزيادة الى اثنتين . وفى تكميل النقص بجعله مقدمتين . إلا اهل منطق اليونان ، ومن سلك سبيلهم ؛ دون من كان باقيـــاً على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصـار والتابعين لهم باحسان . وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل .

وكذلك اهل النحو والطب والهندسة لا يدخل في هـذا الباب إلا من اتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين ، كما قلدوهم فى الحدود المركبة مـن الجنس والفصل؛وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماً إلا عما يستغنى عن باطل كلامهم اوما

يضر ولا ينفع ، لما فيه من الجهل او التطويل الكثير .

ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات ؛ كانت طريقة نظار المسلمين ان يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ؛ ولا يلتزمون فى كل استدلال ان يذكروا مقدمتين ؛ كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين ، بل كتب نظار المسلمين وخطبائهم ، وسلوكهم فى نظرهم لأنفسهم ؛ ومناظرتهم لغيرهم تعليما وارشاداً ومجادلة على ماذكرت ؛ وكذلك سائر اصناف العقلاء من اهل الملل وغيرهم إلا من سلك طريق هؤلاء .

وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق اهل المنطق ؛ ويبينون مافيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ؛ ويبينون أنها إلى افساد المنطق العقلي واللسانى اقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون ان يسلكوها فى نظرهم ومناظرتهم ، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه .

وإنما كثر استعمالها من زمن « ابي حامد » . فانه ادخل مقدمة من المنطق اليوناني فى اول كتابه « المستصفى » وزعم انه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق . وصنف فيه « معيار العلم » و « محك النظر » ؛ وصنف كتابا سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمس موازين : الثلاث الحمليات ؛ والشرطي المتصل والشرطي المنفصل . وغيرعباراتها إلى امثلة اخذها من كلام المسلمين

وذكر انه خاطب بذلك بعض اهل التعليم ، وصنف كتابا في تهافتهم ، وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وانكار المعاد ؛ وبين فى آخر كتبه ؛ ان طريقهم فاسدة : لا توصل الى يقين ؛ وذمها اكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان اولا يذكر فى كتبه كثيراً من كلامهم : إما بعبارتهم ؛ واما بعبارة اخرى . ثم فى آخر امره بالغ فى ذمهم ؛ وبين ان طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها اعظم من طريق المتكلمين ؛ ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم . والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ؛ ما حصل له مقصوده ؛ ولا ازال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة ؛ ولم يغن عنه المنطق شيئاً .

ولكن بسبب ماوقع منه في اثناء عمره وغير ذلك ، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن انه لاطريق إلا هذا ، وان ما ادعوه من الحد والبرهان هو امر صحيح مسلم عند العقلاء ولا يعلم انه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين فى ذلك مصنفات متعددة وجمهور المسلمين يعيبونه عيبا مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على مافى اهله مما يناقض العلم والايمان ويفضي بهم الحال الى انواع من الجهل والكفر والضلال .

والمقصود هنا ان مايدعونه من توقف كل مطلوب على مقدمتين لا اكثر

ليس كذلك ، وهم يسمون القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه قياس الضمير ويقولون انها قد تحذف إما للعلم بهـا ، وإما غلطاً او تغليطاً . فيقال إذا كانت معلومة ، كانت كغيرها من المقدمات المعلومة . وحينئذ فليس اضمار مقدمـة بأولى من اضمار ثنتين وثلاث واربـع : فان جاز ان يدعي فى الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة ، ان الأخرى تضمر محذوفة ، جاز ان يدعي فيما يحتاج إلى ثنتين ان الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج الى ثلاث وليس لذلك حـد ، ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك ، ولهذا لا يوجد فى كلام البلغـاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين فى كلامهم ، مايوجد في كلام أهل المنطق، بل من سلك طريقهم كان من المضيقين فى طريق العلم عقولاً وألسنة ، ومعانيهم من جنس الفاظهم تجد فيها من الركة والعي مالا يرضاه عاقل .

وكان يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف الاسـلام فى وقتـه ، اعني الفيلسوف الذي فى الاسلام ، وإلا فليس الفلاسفـة من المسلمين ، كما قالوا : لبعض أعيان القضاة الذين كانوا فى زماننا : ابن سينا من فلاسفة الاسـلام ؟ فقال : ليس للاسلام فلاسفة . كان يعقوب يقول فى اثناء كلامه ، العـدم فقد وجود كذا، وأنواع هذه الاضافات . ومن وجد فى بعض كلامه فصاحة اوبلاغة كما يوجد فى بعض كلام ابن سينا وغيره . فلما استفاده من المسلمين من عقولهم وألسنتهم ، وإلا فلو مشى على طريقـة سلفه واعرض عما تعلمه من المسلمـين

لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم ، وهم أكثر ما ينفقون على من لم يفهم مايقولونه ، ويعظمهم بالجهل والوهم . او يفهم بعض مايقولونه او أكثره اوكله مع عدم تصوره فى تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعرف بالعقول السليمة ، وما قاله سائر العقلاء مناقضاً لما قالوه . وهو انما وصل إلى منتهى امرهم بعد كلفة ومشقة واقترن بها حسن ظن. فتورط من ضلالهم فيما لايعلمه إلا الله. ثم ان تداركه الله بعد ذلك كما اصاب كثيراً من الفضلاء الذين احسنوا بهم الظن ابتداء ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ، ما اوجب رجوعهم عنهم وتبرأهم منهم. بل وردهم عليهم وإلابقي من الضلال. وضلالهم فى الألهيات ظاهر لأكثر الناس . ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة .

وإنما المنطق التبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا ماقال سائر العقلاء في تناقضهم فيه ، واتفق ان فيه أموراً ظاهرة مثل الشكل الأول ، ولا يعرفون ان مافيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق . وسلكوا الوعر والضيق . ولم يهتدوا فيه الى ما يفيد التحقيق ، وليس المقصود فى هذا المقام بيان ما اخطأوا فى إثباته ، بل ما اخطأوا فى نفيه حيث زعموا ان العلم النظري لا يحصل إلا ببرهانهم وهو من القياس .

وجعلوا اصناف الحجج «ثلاثة» : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل ، وزعموا ان التمثيل لايفيد اليقين ، وانما يفيد القياس الذي تكون مادته

من القضايا التي ذكروها . وقد بينا في غير هذا الموضع : أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان ، وان ما حصل بأحدهما عن علم اوظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة . والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية ، بل اذا كانت المادة يقينية سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل او صورة قياس الشمول فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً او استثنائياً — بعبارتهم او بأي عبارة شئت ، لاسيا في العبارات التي هي خير من عباراتهم وابين في العقل ، واوجز في اللفظ والمعنى واحد — .

وجد هذا في اظهر الأمثلة اذا قلت : هذا إنسان ، وكل انسان مخلوق ، او حيوان ، او حساس ، او متحرك بالارادة ، او ناطق ، او ماشئت من لوازم الانسان ،فان شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وان شئت قلت : هو انسان،فهو مخلوق او حساس او حيوان اومتحرك كغيره من الناس،لاشتراكهما في الانسانية المستلزمة لهذه الصفات وان شئت قلت هذا انسان والانسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهي لازمة له ، وإن شئت قلت:ان كان انساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للانسان ؛ وان شئت قلت : إما ان يتصف بهذه الصفات واما ان لا يتصف ، والثاني باطل ؛ فتعين الأول ؛ لان هذه لازمة للانسان لا يتصور وجوده بدونها .

واما الاستقراء فإنما يكون يقينيا ؛ اذا كان استقراء تاما . وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الافراد . وهذا

ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام؛ بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، فان وجود ذلك الحكم فى كل فرد من افراد الكلي العام يوجب ان يكون لازما لذلك الكلي العام . فقولهم : ان هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي ليس بحق ؛ وكيف ذلك . والدليل لابد ان يكون ملزوماً للمدلول ؟ فانه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ؛ ولم يكن المدلول لازماً له ؛ لم يكن اذا علمنا ثبوت ذلك الدليل ؛ نعلم ثبوت المدلول معه ؛ اذا علمنا انه تارة يكون معه ؛ وتارة لا يكون معه ؛ فانا اذا علمنا ذلك ؛ ثم قلنا انه معه دائماً كنا قد جمعنا بين النقيضين .

وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم . وكلما كان اللزوم اقوى واتم واظهر ؛ كانت الدلالة اقوى واتم واظهر : كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى ، فانه مامنها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه لايمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته . وكل مخلوق دال على ذلك كله .

واذا كان المدلول لازما للدليل ، فمعلوم ان اللازم إما ان يكون مساوياً للملزوم ، واما ان يكون اعم منه ، فالدليل لا يكون إلا أعم منه واذا قالوا فى القياس يستدل بالكلي على الجزئي فليس الجزئي هو الحكم المدلول عليه ، وانما الجزئي هو الموصوف المخبر عنه بمحل الحكم . فهذا قد يكون أخص من الدليل وقد يكون مساوياً له ، بخلاف الحكم الذي هو صيغة هذا ، وحكمه الذي اخبر به عنه ، فانه لايكون إلا اعم من الدليل او مساويا له ،فان ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم للمخبر عنه الموصوف .

فاذا قيل : النبيذ حرام لأنه خمر فكونه خمراً هو الدليل . وهو لازم للنبيذ والتحريم لازم للخمر . والقياس المؤلف من المقدمتين اذا قلت كل النبيذ المتنازع فيه مسكر او خمر ، وكل خمر حرام . فأنت لم تستدل بالمسكر او الخمر الذي هو كلي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر والنبيذ . فليس هو استدلالاً بذلك الكلي على الجزئي ، بل استدللت به على تحريم هذا النبيذ ، فلما كان تحريم هذا النبيذ مندرجا في تحريم كل مسكر قال : من قال انه استدلال بالكلي على الجزئي .

و « التحقيق » ان ماثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته ، والتحريم هو اعم من الخمر ، وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها فهو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي . وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة الى ذلك الكلي ، وهو كلي بالنسبة الى تلك الجزئيات ، وهذامما لا ينازعون فيه؛ فان الدليل هو الحد الأوسط،وهو اعم من الاصغر او مساو له، والأكبر اعم منه او مساوٍ له؛ والاكبر هو الحكم والصفة والخبر . وهو محمول النتيجة . والاصغر هو المحكوم عليه الموصوف المبتدأ . وهو موضوع النتيجة .

واما قولهم في التمثيل : انه استدلال بجزئي على جزئي . فان اطلق ذلك وقيل : انه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي . فهذا غلط . فان « قياس التمثيل » انما يدل بحد اوسط : وهو اشتراكهما في علة الحكم ، او دليل الحكم مع العلة . فانه قياس علة او قياس دلالة .

واما « قياس الشبه » : فاذا قيل به لم يخرج عن احدهما فان الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما ان يكون هو العلة او ما يستلزم العلة وما استلزمها لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك فى الحكم ، بل كان المشترك قد تكون معه العلة ، وقد لا تكون . فلا نعلم صحة القياس ، بل لا يكون صحيحا إلا إذا إشتركا فيها . ونحن لانعلم الاشتراك فيها ، الا اذا علمنا إشتراكهما فيها أو فى ملزومها ، فان ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم . فاذا قدرنا انهما لم يشتركا فى الملزوم ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعا ، لأنه حينئذ تكون العلة مختصة بالأصل ، وان لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس ، وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم تعلم عين العلة ولا دليلها فانه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما فى الحكم واذا كان قياس التمثيل انما يكون تاما بانتفاء الفارق . او بابداء جامع ، وهو كلي يجمعهما يستلزم الحكم وكل منهما يمكن تصويره بصورة قياس الشمول وهو يتضمن لزوم الحكم للكلي ولزوم الكلي لجزئياته ، وهذا حقيقة قياس الشمول . ليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر .

فأما إذا قيل : بم يعلم ان المشترك مستلزم للحكم ؟ قيل : بما تعلم به القضية الكبرى فى القياس فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك كما تقدم التنبيه على هذا ، وقد يستدل بجزئى على جزئى ، اذا كانا متلازمين ، او كان احدهما ملزوم

الآخر من غير عكس ، فان كان اللزوم عن الذات ،كانت الدلالة على الذات ، وإن كان فى صفة او حكم كانت الدلالة على الصفة او الحكم ، فقد تبين ما فى حصرهم من الخلل .

وأما تقسيمهم الى الأنواع الثلاثة ، فكلها تعود الى ما ذكر فى استلزام الدليل للمدلول . وما ذكروه فى « الاقتراني » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائي » . وكذلك « الاستثنائي » يمكن تصويره بصورة « الاقترانى » فيعود الأمر الى معنى واحد ، وهو مادة الدليل ، والمادة لا تعلم من صورة القياس الذي ذكروه ، بل من عرف المادة بحيث يعلم ان هذا مستلزم لهذا علم الدلالة ، سواء صورت بصورة قياس او لم تصور ، وسواء عبر عنها بعباراتهم او بغيرها . بل العبارات التى صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير .

و « الاقترانى » كله يعود الى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا كما ذكر ، وهذا بعينه هو « الاستثنائي » المؤلف من المتصل والمنفصل : فان الشرطي المتصل استدلال باللزوم ، بثبوت الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي ، وهو الجزاء او بانتفاء اللازم وهو التالي الذي هو الجزاء على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط .

واما « الشرطي المنفصل » وهو الذي يسميه الاصوليون « السبر

والتقسيم » ، وقد يسميه ايضا الجدليون « التقسيم والترديد » ، فمضمونه الاستدلال بثبوت احد النقيضين على انتفاء الآخر ، وبانتفائه على ثبوته . و « أقسامه أربعة » . ولهذا كان في مانعة الجمع والخلو الاستثناءات الاربعة وهو ــ انه ان ثبت هذا انتفى نقيضه وكذا الآخر ، وان انتفى هذا ثبت نقيضه وكذا الآخر ــ ومانعة الجمع الاستدلال بثبوت احد الضدين على انتفاء الآخر والامران متنافيان ومانعة الخلو فيها تناقض ولزوم ، و النقيضان لا يرتفعان فمنعت الخلو منها ، ولكن جزاءها وجود شيء وعدم آخر ؛ ليس هو وجود الشيء وعدمه ، ووجود شيء وعدم آخر قد يكون احدهما لازما للآخر ، وان كانا لا يرتفعان لان ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معا .

وبالجملة ما من شيء الا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله مناف مضاد لوجوده فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه . ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده . اذا انحصر الامر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعا . كما لم يمكن وجودهما جميعا . وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولازمها واذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات وصورته فى انواع صور الادلة . لا يختص شيء من ذلك بالصورة التى ذكروها فى القياس فضلا عما سموه البرهان : فان البرهان شرطوا له مادة معينة ، وهي القضايا التى ذكروها ، وأخرجوا من الاوليات ما سموه وهميات ، وما سموه مشهورات ، وحكم الفطرة بها ــ لا سيما بما سموه وهميات ــ اعظم من حكمها بكثير من اليقينيات التى جعلوها مواد البرهان .

وقد بسطت القول على هذا وبينت كلامهم فى ذلك وتناقضهم ، وأنما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الأعيان . ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية ألفاظهم فى هذا وما أوردته عليهم لذكرته ، فقد ذكرت ذلك كله فى مواضعه من العلوم الكلية والالهية فانها هي المطلوبة .

والكلام فى « المنطق » إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره ، فاحتجنا ان ننظر فى هذه الآلة . هل هي كما قالوا ؛ او ليس الأمر كذلك ؟ ومن شيوخهم من إذا بين له من فساد اقوالهم ، ما يتبين به ضلالهم ، وعجز عن دفع ذلك ، يقول : هذه علوم قد صقلتها الأذهان اكثر من الف سنة وقبلها الفضلاء . فيقال له عن هذا اجوبة :

(احدها) : انه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم افضل من هؤلاء ينكرون عليهم ويبينون خطأهم وضلالهم . فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف ، وفى كتب اخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره . فأما ايام الاسلام فان كلام نظار المسلمين فى بيان فساد ما افسدوه من اصولهم المنطقية والألهية بل والطبيعية والرياضية كثير ، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرافضة ،

واما شهادة سائر طوائف اهل الايمان والعلماء بضلالهم وكفرهم فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الأرض ، فاذا كان اعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر اهل العلم والايمان معلنين بتخطئتهم وتضليلهم إما جملة وإما تفصيلاً ، امتنع ان يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

(الوجه الثاني) : ان هذا ليس بحجة ، فان الفلسفة التى كانت قبل ارسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن ارسطو فى كثير منها وبين خطأهم ، وابن سينا واتباعه خالفوا القدماء فى طائفة من اقاويلهم وبينوا خطأهم ، ورد الفلاسفة بعضهم على بعض اكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض . وابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله ؛ لأنهم يقولون إنما قصدنا الحق . ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين .

(والثالث) : ان دين عباد الأصنام اقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من الطوائف اعظم ممن دخل فى فلسفتهم ، وكذلك دين اليهود المبدل اقدم من فلسفة ارسطو ، ودين النصارى المبدل قريب من زمن ارسطو ، فان ارسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة فانه كان في زمن الاسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى .

(الرابع) : ان يقال : فهب ان الامر كذلك . فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل ، فلا يجوز ان تصحح بالنقل ؛ بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد ، فاذا دل المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده ؛ فان اهلها لم يدعوا انها مأخوذة عن شيء يجب تصديقه ، بل عن عقل محض . فيجب التحاكم فيها الى موجب العقل الصريح .

فصل

وقد احتجوا بما ذكروه من ان الاستقراء دون القياس الذي هو قياس الشمول ، وان قياس التمثيل دون الاستقراء ، فقالوا : إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، وان المحكوم عليه قد يكون جزئياً ، بخلاف الاستقراء فانه قد يفيد اليقين والمحكوم عليه لا يكون الا كلياً . قالوا : وذلك ان الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق فى جزئياته ، فان كان فى جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً كالحكم على المتحرك بالجسمية . لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الجماد والحيوان والنبات ، والناقص كالحكم على الحيوان بانه إذا اكل تحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود ذلك فى اكثر جزئياته . ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه

كالتمساح ، والاول ينتفع به فى اليقينيات بخلاف الثاني ، وإن كان منتفعاً به فى الجدليات .

واما « قياس التمثيل » : فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما ، كقولهم : العالم موجود فكان قديماً كالباري . او هو جسم فكان محدثاً كالانسان ، وهو مشتمل على فرع واصل وعلة وحكم ، فالفرع ما هو مثل العالم فى هذا المثال ، والاصل ما هو مثل الباري او الانسان ، والعلة الموجود او الجسم ، والحكم القديم او المحدث .

قالوا : ويفارق الاستقراء من جهة ان المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه فى الاستقراء لا يكون إلا كلياً . قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على احدهما ، إلا ان يبين ان ما به الاشتراك علة لذلك الحكم وكل ما يدل عليه ظني ، فان المساعد على ذلك في العقليات عند القائلين به لا يخرج عن الطرد والعكس والسبر والتقسيم .

اما الطرد والعكس : فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً ولا بد فى ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه فى الفرع اذ هو غير

المطلوب . فيكون الاستقراء ناقصاً ، لا سيما ويجوز ان تكون علة الحكم في الاصل مركبة من اوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها في الاوصاف متحققاً فيها ، فاذا وجد المشترك في الاصل ثبت الحكم لكمال علته . وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة ، وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ، ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الاوصاف او بعضها .

واما « السبر والتقسيم » : فحاصله يرجع الى دعوى حصر اوصاف الاصل في جملة معينة ، وإبطال كل ما عدا المستبقى . وهو ايضاً غير يقيني لجواز ان يكون الحكم ثابتاً في الاصل لذات الاصل لا لخارج ، وإلا لزم التسلسل ؛ وان ثبت لخارج فمن الجائز ان يكون لغيرها ابداً ؛ وان لم يطلع عليه مع البحث عنه وليس الامر كذلك في العاديات ، فانا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع في عدم بحر زئبق وجبل من ذهب بين ايدينا ؛ ونحن لا نشاهده ؛ وان كان منحصراً فمن الجائز ان يكون معللاً بالمجموع اوبالبعض الذي لا تحقق له في الفرع . وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز ان يكون في تلك معللاً بعلة أخرى . ولا امتناع فيه ، وإن كان لا علة له سواه ، فجائز ان يكون علة لخصوصه لا لعمومه ، وان بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل .

قالوا : والفراسة البدنية هي عين التمثيل ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة لا نفسها ، وهو المسمى فى عرف الفقهاء بقياس الدلالة ، فانها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . اذ مبناها على ان المزاج علة لخلق باطن وخلق ظاهر . فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بعرض الأعلى على الشجاعة ، بناء على كونهما معلولي مزاج واحد كما يوجد مثل ذلك فى الأسد ، ثم اثبات العلة فى الأصل لا بد فيها من الدوران او التقسيم كما تقدم ، وان قدر أن علة الحكمين فى الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الاصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلامهم .

فيقال : تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل ، بأن الاول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد الا الظن ، فرق باطل . بل حيث افاد احدهما اليقين أفاد الآخر اليقين . وحيث لا يفيد أحدهما الا الظن لا يفيد الآخر الا الظن . فان افادة الدليل لليقين او الظن ليس لكونه على صورة احدهما دون الآخر . بل باعتبار تضمن احدهما لما يفيد اليقين . فان كان احدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين ، وان لم يشتمل الا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد الا الظن . والذي يسمى في احدهما حداً أوسط : هو في الآخر الوصف المشترك ، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الاكبر للأوسط : هو بيان تأثير الوصف

المشترك بين الاصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى ، به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الاكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك .

فاذا قلت : النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لان الخمر انما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود فى النبيذ ؛ كان بمنزلة قولك كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام . فالنتيجة : قولك : النبيذ حرام ؛ والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الاصغر ؛ والحرام محمولها وهو الحد الاكبر ؛ والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الاوسط: المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى .

فاذا قلت : النبيذ حرام قياساً على خمر العنب ؛ لان العلة فى الاصل هو الاسكار وهو موجود فى الفرع ، فثبت التحريم لوجود علته؛ فانما استدللت على تحريم النبيذ بالسكر وهو الحد الاوسط ، لكن زدت فى قياس التمثيل ذكر الاصل الذي يثبت به الفرع ؛ وهذا لان شعور النفس بنظير الفرع ، أقوى فى المعرفة من مجرد دخوله فى الجامع الكلي . واذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الاصل محتاجاً اليه .

والقياس لا يخلو : اما أن يكون بابداء الجامع ، أو بالغاء الفارق و«الجامع» إما العلة وإما دليلها واما القياس بالغاء الفارق فهنا الغاء الفارق هو الحدالاوسط.

فاذا قيل : هذا مساو لهذا . ومساوى المساوى مساو ؛ كانت المساواة هي الحد الاوسط ؛ والغاء الفارق عبارة عن المساواة .

فاذا قيل : لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وهومتعذر [١].فهو بمنزلة قولك هذا مساو لهذا . وحكم المساوى حكم مساويه .

وأما قولهم : كل ما يدل علـى أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني .

فيقال : لا نسلم . فان هذه دعوى كلية ولم تقيموا عليها دليلاً . ثم نقول : الذي يدل به على علية المشترك هو الذي يدل به علـى صدق القضية الكبرى ، وكل ما يدل به علـى صدق الكبرى فى قياس الشمول يدل به علـى علية المشترك فى قياس التمثيل . سواء كان علمياً أو ظنياً . فان الجامـع المشترك فى التمثيل هو الحـد الأوسط ، ولزوم الحـكم له هو لزوم الأكـبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهـو ثبوت العلة فى الفرع .

فاذا كان الوصف المشترك . وهو المسمى بالجـامع والعلة او دليل العلة او المناط او ما كان من الاسماء اذا كان ذلك الوصف ثابتاً فى الفرع ، لازما له كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . واذا كان الحكم ثابتاً للوصف لازما له : كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى.وذكر الأصل يتوصل به الى اثبـات

(١) نسخة مهدر

احدى المقدمتين : فان كان القياس بالغاء الفـارق فلا بد من الاصل المعين : فان المشترك هو المساواة بينهما وتماثلهما وهو الغاء الفارق هو الحـد الأوسط وان كان القياس بابداء العلة: فقد يستغنى عن ذكر الأصل اذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يفتقر اليه ، واما اذا احتاج اثبات عليـة الوصف اليه فيذكر الأصل؛ لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ؛ وهو الحد الأكبر . وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول اخذوا يظهرون كون احدهما ظنياً فى مواد معينـة ، وتلك المواد التى لا تفيد الا الظن فى قيـاس التمثيل ، لا تفيد الا الظن فى قياس الشمول . والا فاذا اخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول ؛ افاد اليقين فى قياس التمثيل ايضاً . وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

فاذا قيل فى قياس الشمول : كل انسان حيوان ، وكل حيوان جسم فـكل انسان جسم ؛ كان الحيوان هو الحد الأوسط ، وهو المشترك فى قياس التمثيل ؛ بان يقال الانسان جسم قياسـاً على الفرس وغيره من الحيوانات ؛ فان كون تلك الحيوانات حيواناً ، هو مستلزم لكونها اجساما. واذا نوزع في علية الحـكم في الأصل ؛ فقيل له لا نسلم ان الحيوانيـة تستلزم الجسمية كان هذا نزاعا فى قوله كل حيوان جسم . وذلك ان المشترك بين الاصل والفرع اذا سمى علة ؛ فانمـا يراد به ما يستلزم الحـكم : سواء كان هو العلة الموجبـة لوجوده فى الخارج ؛ او كان مستلزما لذلك .

ومن الناس من يسمي الجميع علة ؛ لا سيما من يقول ان العلة انما يراد بها المعرف : وهو الامارة والعلامة والدليل ؛ لا يراد بها الباعث والداعي. ومن قال انه قد يراد بها الداعي وهو الباعث فانه يقول ذلك فى علل الافعال. واما غير الافعال فقد تفسر العلة فيهـا بالوصف المستلزم كاستلزام الانسانية للحيوانية والحيوانية للجسمية وان لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر فى الآخر على أنا قد بينا فى غير هذا الموضع ؛ ان ما به يعلم كون الحيوان جسما : يعلم أن الانسان جسم ، حيث بينا ان قيـاس الشمول الذي يذكرونـه قليل الفائدة او عديمها ؛ وان ما به يعلم صدق الكبرى فى العقليـات ؛ يعلم صدق أفرادها التى منها الصغرى . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة .

ثم قال : وتناقضهم وفساد قولهم اكثر من ان يذكر .

والمقصود هنا الكلام على «المنطق» . وما ذكروه من البرهان. وانهم يعظمون قياس الشمول . ويستخفون بقياس التمثيل ويزعمون أنه انما يفيد الظن . وان العلم لا يحصل الا بذاك . وليس الامر كـذلك . بـل هما فى الحقيقة من جنس واحد . وقياس التمثيل الصحيح اولى بافادة المطلوب علماً كان او ظناً من مجرد قياس الشمول ، ولهـذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل اكثر ممـا يستدلون بقياس الشمول ، بل لا يصح قيـاس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل ، وكل ما يحتج به على صحـة قياس الشمول في بعض الصور فانه يحتج به على صحة قيـاس التمثيل في تلك

الصورة . ومثلنا هذا بقولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ فانه من أشهر اقوالهم الفاسدة الالهية . وأما الأقوال الصحيحة ، فهذا ايضاً ظاهر فيها:فان قياس الشمول لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، فلا نتاج عن سالبتين ولا عن جزئيتين باتفاقهم .

والكلي لا يكون كلياً الا فى الذهن ، فاذا عرف تحقق بعض افراده فى الخارج ، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً ، فانه اذا احس الانسان ببعض الأفراد الخارجية ، انتزع منه وصفاً كلياً ، لاسيما اذا كثرت افراده ، والعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل فى الخارج هو اصل العلم بالقضية الكلية .

وحينئذ فالقياس التمثيلي اصل للقياس الشمولي . اما ان يكون سبباً فى حصوله ، واما ان يقال لا يوجد بدونه ، فكيف يكون وحده اقوى منه . وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل : الكل اعظم من الجزء ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك.وما من كلي من هذه الكليات الا وقد علم من افراده الخارجةامور كثيرة ، واذا اريد تحقيق هذه الكلية فى النفس ضرب لها المثل بفرد من افرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلي . وهذا حقيقة قياس التمثيل .

ولو قدرنا أن قياس الشمول لا يفتقر الى التمثيل ، وان العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر الى العلم بمعين أصلا ، فلا يمكن ان يقال اذا علم الكلي مع العلم بثبوت بعض أفراده فى الخارج، كان انقص من ان يعلمه بدون العلم بذلك المعين ، فان العلم بالمعين ما زاده إلا كمالاً ؛ فتبين أن ما نفوه من صورة القياس أكمل مما أثبتوه .

واعلم انهم فى « المنطق الالهي » بل و « الطبيعي » غيروا بعض ماذكره أرسطو ، لكن مازادوه فى الالهي هو خير من كلام ارسطو ، فاني قد رأيت الكلامين . وأرسطو واتباعه فى الالهيات اجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير . واما فى الطبيعيات فغالب كلامه جيد . واما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه فى الالهي .

وما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » إنما هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً ، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية ، وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس ، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد ايضاً الا الظن ، لكن هؤلاء ظنوا ان الضعف من جهة الصورة، فجعلوا صورة قياسهم يقينياً ، وصورة قياس الفقهاء ظنياً ، ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا ان المتكلمين يحتجون علينا بالاقيسة الظنية ، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم : بأن الفلك جسم مؤلف فكان محدثاً قياساً على الانسان وغيره من المولدات ، ثم اخذوا يضعفون هذا القياس . لكن انما

ضعفوه بضعف مادته : فان هـذا الدليل الذي ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها لا لكون صورتها ظنية . ولهـذا لا فرق بين أن يصوروها بصورة التمثيل أو الشمول .

فصـــــل

وأما (المقام الرابع) : وهو قولهم : إن القياس او البرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق المقامات .

وذلك أن خطأ المنطقيين فى المقامات الثلاثة : وهي منـع إمكان التصور إلا بالحد . وحصول التصور بالحد ، ومنع حصول التصديق بالحـد ، ومنع حصول التصديق بالقيـاس ، واضح بأدنى تدبر . ومدركه قريب والعلم بـه ظاهر . وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل ، واظهرها خطأ دعواهم أن التصورات المطلوبة لا تحصل الا بما ذكروه من الحد . ويليـه قولهم إن شيئاً من التصديقات المطلوبة لا تنال الا بما ذكروه من القياس . فان هـذا النفي العام امر لا سبيل الى العـلم به ، ولا يقوم عليـه دليل اصلاً ، مـع انه معلوم البطلان بما يحصل من التصديقات المطلوبة بدون ماذكروه من القياس كما تحصل تصورات مطلوبـة بدون مايذكرونه من الحـد ، بخلاف هـذا المقام

الرابع » فان كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيـد النتيجة .هو امر صحيح في نفسه .

لكن الذي بينه نظار المسلمين فى كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب الى ارسطو : ان ماذكروه من صور القياس ومواده مـع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية . بل كل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن علمه بدون قياسهم، فلم يكن فى قياسهم ما يحصل العلم بالمجهول الذي لايعلم بدونه · ولا حاجـة الى ما يمكن العلم بدونه . فصار عديم التأثير فى العـلم وجوداً وعدما . وفيه تطويل كثير متعب ، فهو مع انه لا ينفـع فى العلم فيه اتعاب الأذهان · وتضييـع الزمان ، وكثرة الهذيان ، والمطلوب من الادلة والبراهين بيـان العلم وبيان الطرق المؤدية الى العلم .

قالوا : وهذا لايفيد العـلم المطلوب · بل قد يكون من الاسباب المعوقـة له،لما فيه من كثرة تعب الذهن ، كمن يريد ان يسلك الطريق ليذهب الى مكة او غيرها من البلاد ، فاذا سلك الطريق المستقيم المعروف ، وصل فى مـدة قريبة بسعي معتدل · فاذا قيض له من يسلك به التعاسيف : ـــ والعسف فى اللغة الاخـذ على غـير طريق بحيث يدور بـه طرقا دائرة ويسلك به مسالك منحرفة ـــ فانه يتعب تعباً كثيراً ، حتى يصل الى الطريق المستقيمة ان وصل ، والا فقد يصل الى غير المطلوب . فيعتقد اعتقادات فاسدة ، وقد يعجز بسبب

ما يحصل له من التعب والاعياء ، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح ، هـذا اذا بقي فى الجهل البسيط . وهكذا هؤلاء .

ولهذا حكي من كان حاضراً عند موت امام المنطقيين فى زمانه الخونجي انه قال عند موته : اموت ولا اعلم شيئاً الا علمي بان الممكن يفتقر الى الواجب . ثم قال : الافتقار وصف سلبي ، اموت وما علمت شيئاً .

فهذا حالهم اذا كان منتهى احدهم الجهل البسيط . واما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير . والواصل منهم الى علم ، يشبهونه بمن قيل له : اين اذنك ؟ فأدار يده على رأسه ، ومدها الى اذنه بكلفة . وقد كان يمكنه ان يوصلها الى اذنه من تحت رأسه ؛ وهو اقرب واسهل .

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كان تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها ، كما لو قيل لرجل : اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية فان هذا ممكن بلا كلفة . فلو قال له قائل : اصبر فانه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها . وتميز بينها وبين الضرب ، فان القسمة عكس الضرب ، فان الضرب هو تضعيف آحاد احد العددين بآحاد العدد الآخر ، والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر . ولهذا اذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه عاد المقسوم . واذا قسم المرتفع بالضرب على احد المضروبين خرج المضروب الآخر . ثم يقال : ماذكرته فى حد الضرب لايصح . فانه إنما

يتناول ضرب العدد الصحيح دون المكسور، بل الحد الجامع لهما ان يقال : الضرب طلب جملة تكون نسبتها الى أحد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الآخر ، فاذا قيل : اضرب النصف فى الربع فالخارج هو الثمن ، ونسبته الى الربع كنسبة النصف الى الواحد . فهذا وان كان كلاما صحيحاً لكن من المعلوم ان من معه مال يريد ان يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية اذا ألزم نفسه ان لا يقسمه حتى يتصور هذا كله ، كان هذا تعذيباً له بلا فائدة . وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد تعرض له فيه إشكالات .

فكذلك الدليل والبرهان هو المرشد الى المطلوب، والموصل الى المقصود. وكلما كان مستلزما لغيره فانه يمكن ان يستدل به عليه . ولهذا قيل : الدليل مايكون النظر الصحيح فيه موصلا الى علم او ظن .

فالمقصود ان كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوماله : فانه يكون دليلا عليه وبرهاناً له – سواء كانا وجوديين او عدميين او احدهما وجودياً والآخر عدمياً ؛ فأبداً : الدليل ملزوم للمدلول عليه ؛ والمدلول لازم للدليل .

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب ؛ وقد يحتاج المستدل الى مقدمتين ؛ وقد يحتاج الى ثلاث مقدمات وأربع وخمس واكثر ؛ ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب؛ بل ذلك

بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك ؛ وملزوماته . فاذا قدر انه قد عرف مابه يعلم المطلوب مقدمة واحدة : كان دليله الذي يحتاج الى بيانه له تلك المقدمة ، كمن علم ان الخمر محرم ؛ وعلم ان النبيذ المتنازع فيه مسكر ؛ لكن لم يعلم ان كل مسكر هو خمر . فهو لا يحتاج الا الى هذه المقدمة .

فاذا قيل ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كل مسكر خمر . حصل مطلوبه ، ولم يحتج إلى ان يقال : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر خمر . ولا ان يقال كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام . فان هذا كله معلوم له لم يكن يخفى عليه ، إلا ان اسم الخمر هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة من علماء المسلمين ، او هو شامل لكل مسكر ، فاذا ثبت له عن صاحب الشرع انه جعله عاما لا خاصا حصل مطلوبه . وهذا الحديث فى صحيح مسلم ويروى بلفظين :« كل مسكر خمر». «وكل مسكر حرام» . ولم يقل : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام . كالنظم اليونانى . فان النبي صلى الله عليه وسلم اجل قدراً فى علمه وبيانه من ان يتكلم بمثل هذيانهم. فانه ان قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتج مع قوله الى دليل . وان قصد بيان الدليل كما بين الله فى القرآن عامة المطالب الالهية التى تقرر الايمان بالله ورسله واليوم الآخر . فهو صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالحق . واحسنهم بيانا له .

فعلم انه ليس جميع المطالب تحتاج الى مقدمتين . ولا يكفي في جميعها

مقدمتان؛ بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة سواء كان مقدمة، او مقدمتين ، او اكثر . وما قصد به هدى عام كالقرآن الذي انزله الله بيانا للناس يذكر فيه [من] الأدلة ماينتفع به الناس عامة . وهذا انما يمكن بيان انواعها العامة . وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر في كلام . بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه كدعائه لنفسه ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله . ونظره فيما يخص حاله ونحو ذلك .

و « ايضاً » فما يذكرونه من القياس لايفيد العلم بشيء معين من الموجودات ثم تلك الامور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو ايسر من قياسهم . فلا تعلم كلية بقياسهم الا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم . وربما كان ايسر . فان العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات ، وهذا مبسوط في موضعه .

والمقصود هنا : أن المطلوب هو العلم ، والطريق اليه هو الدليل . فمن عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه بقياسهم ام لا ، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم ، ولا يقال ان قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها ، فان هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم ، فان حقيقة قياسهم ليس فيه الا شكل الدليل وصورته .

وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله، فهذا ليس في قياسهم مايتعرض

له بنفي ولا اثبات ، وانما هذا بحسب علمه بالمقدمات التى اشتمل عليها الدليل . وليس فى قياسهم بيان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها . وإنما يتكلمون فى هذا إذا تكلموا فى مواد القياس وهو الكلام فى المقدمات من جهة ما يصدق بها ، وكلامهم فى هذا فيه خطأ كثير ، كما نبه عليه فى موضع آخر .

والمقصود هنا : ان الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هو اللزوم ، فمن عرف ان هذا لازم لهذا ، استدل بالملزوم على اللازم . وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ . بل من عرف ان كذا لابد له من كذا ، او انه اذا كان كذا كان كذا ، وامثال هذا ، فقد علم اللزوم . كما يعرف ان كل ما فى الوجود آية لله ، فانه مفتقر اليه محتاج اليه لابد له من محدث كما قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟) قال جبير بن مطعم : لما سمعت هذه الآية احسست بفؤادي قد انصدع . فان هذا تقسيم حاصر يقول : اخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول ، أم خلقوا انفسهم ، فهذا اشد امتناعا ، فعلم ان لهم خالقاً خلقهم .

وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الانكار ، ليبين ان هذه القضية التى استدل بها فطرية بديهية مستقرة فى النفوس ، لا يمكن لاحد انكارها ؛ فلا يمكن صحيح الفطرة ان يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، ولا يمكنه ان يقول : هذا احدث نفسه .

وكثير من النظار يسلك طريقاً فى الاستدلال على المطلوب ، ويقول : لا يوصل الى مطلوب الا بهــذا الطريق ؛ ولا يكون الامر كما قاله فى النفى ؛ وان كان مصيباً فى صحة ذلك الطريق . فان المطلوب كلما كان الناس الى معرفته احوج ، يسر الله على عقول الناس معرفــة ادلته ، فأدلة اثبات الصــانع وتوحيده واعلام النبوة وأدلتها كثيرة جداً ؛ وطرق الناس فى معرفتها كثيرة .

وكثير من الطرق لا يحتاج اليه اكثر الناس . وانما يحتــاج اليه من لم يعرف غيره . او من اعرض عن غيره . وبعض الناس يكون كلما كان الطريق ادق واخفى واكثر مقدمات واطول كان انفع له ؛ لان نفسه اعتادت النظر فى الامور الدقيقة ؛ فاذا كان الدليل قليل المقدمات او كانت جليــة لم تفرح نفسه به ؛ ومثل هــذا قد تستعمل معه الطرق الـكلامية المنطقية وغيرهــا لمناسبتها لعادته ؛ لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً . فان من الناس من اذا عرف مايعرفه جمهور الناس وعمومهم او ما يمكن غير الاذكياء معرفته لم يكن عند نفسه قــد امتاز عنهم بعلم . فيحب معرفة الامور الخفيــة الدقيقة الكثيرة المقدمات . ولهذا يرغب كثير من علمــاء السنة فى النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض والوصــايا والدور وهو علم صحيح فى نفسه .

و « علم الفرائض نوعان » : احكام وحساب . فالأحكام ثلاثة انواع : علم الأحــكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا اولها . ويليه علم اقاويل الصحابة فيما

اختلف فيه منها ، ويليه علم ادلة ذلك من الكتاب والسنة . واما « حساب الفرائض » فمعرفة اصول المسائل وتصحيحها والمناسخات وقسمة التركات. وهذا الثاني كله علم معقول يعلم بالعقل كسائر حساب المعاملات وغير ذلك من الأنواع التى يحتاج اليها الناس .

ثم قد ذكروا حساب المجهول الملقب بحساب الجبر والمقابلة في ذلك وهو علم قديم، لكن إدخاله فى الوصايا والدور ونحو ذلك ، اول من عرف انه ادخله فيها محمد بن موسى الخوارزمي . وبعض الناس يذكر عن علي بن ابي طالب انه تكلم فيه ، وانه تعلم ذلك من يهودي ، وهذا كذب على علي .

ولفظ « الدور » يقال على ثلاثة انواع : « الدور الكونى » الذي يذكر في الادلة العقلية انه لا يكون هذا حتى يكون هذا ، ولا يكون هذا حتى يكون هذا ، وطائفة من النظار كانوا يقولون : هو ممتنع . والصواب انه نوعان: كما يقوله الآمدي وغيره « دور قبلي » و « دور معي » ، فالقبلي ممتنع وهو الذي يذكر فى العلل وفى الفاعل والمؤثر ونحو ذلك . مثل ان يقال : لا يجوز ان يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر ، لانه يفضى إلى الدور ، وهو انه يكون هذا قبل ذاك ، وذاك قبل هذا. و« المعي » ممكن وهو دور الشرط مع المشروط . واحد المتضايفين مع الآخر مثل ان لا تكون الابوة الا مع البنوة، ولا تكون البنوة الا مع الابوة .

(النوع الثانى) : الدور الحكمي الفقهي المذكور فى المسألة السريجية وغيرها . وقد افردنا فيه مؤلفاً.وبيناً انه باطل عقلاً وشرعاً. وبينا هل فى الشريعة شيء من هذا الدور ام لا ؟ .

(الثالث) : الدور الحسابى ؛ وهو ان يقال لا يعلم هـذا حتى يعلم هذا . فهذا هو الذي يطلب حله بالحساب والجبر والمقابلة . وقد بينا انه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة . وإن كان حساب الجبر والمقابلة صحيحاً ، فنحن قد بينا ان شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين اصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً . بل طرق الجبر والمقابلة فيها تطويل . يغنى الله عنه بغيره كما ذكرنا فى المنطق .

وهكذا كل ما بعث به النبي صلى الله عليـه وسلم مثل العلم بجهة القبلة والعلم بمواقيت الصلاة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلال ؛ فكل هـذا يمكن العلم به بالطرق التى كان الصحابة والتابعون لهـم باحسان يسلكونهـا ولا يحتاجون معهـا الى شيء آخر . وان كان كثير من الناس قد احدثوا طرقاً اخر ؛ وكثير منهم يظن انه لا يمكن معرفة الشريعة الا بها . وهذا من جهلهم كما يظن طائفة من الناس ان العلم بالقبلة لا يمكن الا بمعرفة اطوال البـلاد وعروضها . وهو وان كان علماً صحيحاً حسابيا يعرف بالعقل لكن معرفة المسلمين بقبلتهـم ليست موقوفة عـلى هذا . بـل قد ثبت عن صاحب الشرع

صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما بين المشرق والمغرب قبلة » قال الترمذي : حديث صحيح .

ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بالقطب ولا بالجدي ولا غير ذلك . بل إذا جعل من فى الشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق عن شماله صحت صلاته . وكذلك لا يمكن ضبط وقت طلوع الهلال بالحساب فانهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس ، وأنه إذا اجتمع القرصان عند الاستسرار لا يرى له ضوء فاذا فارق الشمس صار فيه النور ، فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن الشمس . هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله . فانهم يسمونه علم التقويم والتعديل : لأنهم يأخذون أعلا مسير الكواكب وأدناه فيأخذون معدله . فيحسبونه فاذا قدر أنهم حزروا إرتفاعه عند مغيب الشمس ، لم يكن فى هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفائها : لأن الرؤية أمر حسي لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره وارتفاع النظر وانخفاضه وحدة البصر وكلاله . فمن الناس من لا يراه . ويراه من هو أحد بصراً منه ونحو ذلك .

فلهذا كان قدماء علماء «الهيئة» كبطليموس صاحب المجسطي وغيره ، لم يتكلموا فى ذلك بحرف. وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين مثل كوشيار الديلمي ونحوه ، لما رأوا الشريعة جاءت باعتبار الرؤية . فأحبوا ان يعرفوا ذلك بالحساب

فضلوا وأضلوا . ومن قال إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة او عشر ونحـو ذلك . فقد اخطأ . فان من النـاس من يراه على اقل من ذلك ، ومنهم من لا يراه على ذلك . فلا العقل اعتبروا ولا الشرع عرفوا . ولهذا أنكر ذلك عليهم حذاق صناعتهم .

ثم قال : فصورة القياس لا تدفع صحتها ، لكن نبين انه لا يستفـاد به علم بالموجودات . كما ان اشتراطهم للمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات . فنقول : إن صورة القيـاس إذا كانت مواده معـلومة لا ريب انه يفيـد اليقين فاذا قيـل كل اب ، وكل ب ج ، وكانت المقدمتـان معلومتـين ، فلا ريب ان هذا التأليف يفيد العـلم بأن كل ا ج . لكن يقـال ما ذكروه من كثرة الأشكال وشرط نتاجها تطويل قليـل الفائدة كثير التعب .

فانه متى كانت المادة صحيحة امكـن تصورها بالشكل الأول الفطري فبقية الأشكال لا يحتاج اليها ، وهي إنما تفيد بالرد الى الشكل الأول ، اما بابطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف ، واما بالعكس المستوى ، او عكس النقيض ، فان ثبوت احد المتناقضين يستلزم نفي الآخر . اذا رد على التناقض من كل وجه . فهم يستدلون بصحة القضية عـلى بطلان نقيضها ، وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها ، بل تصور الذهن

لصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تتصور القياس الصحيح من غير تعليم . والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه ، والمنطقيون قد يسلمون ذلك .

والحاصل انا لا ننكر ان القياس يحصل به علم اذا كانت مواده يقينية ؛ لكن نقول : ان العلم الحاصل به لا يحتاج فيه الى القياس المنطقي ؛ بل يحصل بدون ذلك ، فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا القياس .

ثم المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس ، بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه الا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل . فلا يمكن قط ان يتحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني علم الا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه . فان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية . والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به الا مع الجزم بتماثل افراده في القدر المشترك ، وهذا يحصل بقياس التمثيل . ونحن نبين ذلك بوجوه :

(الأول) : ان المواد اليقينية قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم .

(احدها) : الحسيات . ومعلوم ان الحس لا يدرك امراً كلياً عاماً اصلاً فليس فى الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح ان تكون مقدمة فى البرهان اليقيني . واذا مثلوا ذلك : بأن النار تحرق ونحو ذلك ، لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية ، وانما معهم التجربة والعادة التى هي من جنس قياس التمثيل . وان علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة ، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو ايضاً حكم كلي ، وان قيل : ان الصورة النارية لا بد ان تشتمل على هذه القوة . وان ما لا قوة فيه ليس بنار ، فهذا الكلام ان صح لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق ما لاقاه ، وان كان هذا هو الغالب فهذا يشترك فيه قياس التمثيل والشمول والعادة والاستقراء الناقص — اذا سلم لهم ذلك — كيف وقد علم انها لا تحرق السمندل والياقوت والأجسام المطلية بأمور مصنوعة ؟ ! ولا اعلم فى القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها ، مع ان القضية الكلية ليست حسية ، وانما القضية الحسية : ان هذه النار تحرق ، فان الحس لا يدرك الاشيأ خاصاً .

واما الحكم العقلي فيقولون : ان النفس عند رؤيتها هذه المعينات مستعدة لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم ، ومعلوم ان هذا من جنس قياس التمثيل ، ولا يوثق بعمومه ان لم يعلم ان الحكم العام لازم للقدر المشترك . وهذا اذا علم ، علم فى جميع المعينات ، فلم يكن العلم بالمعينات موقوفاً على هذا ، مع انه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء .

(الثاني):«الوجدانيات الباطنية » . كادراك كل احد جوعه وألمه ولذته ، وهذه كلها جزئيات : بل هذه لا يشترك الناس فى ادراك كل جزئي منها ، كما قد يشتركون فى ادراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر ، ففيها من الخصوص فى المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة ، وان اشتركوا فى نوعها فهي تشبه العاديات . ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الأحوال ، بل ولا على النفس الناطقة . أنها مستوية الأفراد .

(الثالث) : « المجربات » وهي كلها جزئية . فان التجربة انما تقع على امور معينة . وكذلك « المتواترات » فان المتواتر انما هو ما علم بالحس من مسموع او مرئى . فالمسموع قول معين ، والمرئى جسم معين او لون معين او عمل معين او امر معين . واما « الحدسيات » ان جعلت يقينية فهي نظير المجربات اذ الفرق بينهما لا يعود الى العموم والخصوص ، وانما يعود الى ان «المجربات» تتعلق بماهو من افعال المجربين ، والحدسيات تكون عن افعالهم ، وبعض الناس يسمى الكل تجريبات فلم يبق معهم الا الأوليات التى هي البديهيات العقلية ، والأوليات الكلية انما هي قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم : الواحد نصف الاثنين ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك ، وهذه مقدرات في الذهن ليست فى الخارج كلية .

فقد تبين ان القضايا الكلية البرهانية التى يجب القطع بكليتها التى يستعملونها فى قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة ، وانما تستعمل في مقدرات ذهنية ، فاذن لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة بالقياس البرهاني ، وهذا هو المطلوب . ولهذا لم يكن لهم علم بحصر اقسام الموجود . بل ارسطو لما حصر اجناس الموجودات فى « المقولات العشر» : الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والوضع وان يفعل وان ينفعل والملك والاضافة . اتفقوا على انه لا سبيل الى معرفة صحة هذا الحصر .

(الوجه الثانى) ان يقال إذا كان لابد فى كل قياس من قضية كلية فتلك القضية الكلية لا بد ان تنتهي الى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل ؛ فاذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس . فنقول : ليس فى الموجودات ما تعلم له الفطرة قضية كلية بغير قياس ، إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية اقوى من علمها بتلك القضية الكلية ، مثل قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والجسم لا يكون فى مكانين ، والضدان لا يجتمعان ، فان العلم بأن هذا الواحد نصف الاثنين فى الفطرة اقوى من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين ، وهكذا كل ما يفرض من الآحاد .

فيقال المقصود بهذه القضايا الكلية إما ان يكون العلم بالموجود الخارجي

او العلم بالمقدرات الذهنية : امــا الثانى ففائدته قليلة ، واما الأول فــا من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينــه أظهر واقوى من العلم به عن قيــاس كلي يتناوله .، فلا يتحصل بالقياس كثير فائدة ؛ بل يكون ذلك تطويلا . وإنما استعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغــالط والمعاند ، فيضرب له المثل وتذكر الـكلية رداً لغلطه وعناده بخلاف من كان سليم الفطرة .

وكذلك قولهم : الضدان لا يجتمعان ، فأي شيئين علم تضادهما ، فانه يعلم انهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن كل ضدين لا يجتمعــان ، ومــا من جسم معين الا يعلم انــه لا يكون فى مكانين قبل العلم بأن كل جسم لا يكون فى مكانين ، وامثال ذلك كثير .

فما من معين مطلوب علمه بهذه القضايا الـكلية الا وهو يعلم قبل ان تعلم هذه القضية ، ولا يحتاج فى العلم به اليها . وانما يعلم بهــا ما يقدر فى الذهن من امثال ذلك مما لم يوجد فى الخارج .

واما الموجودات الخارجية فتعلم بدون هذا القياس واذا قيل ان من الناس من يعلم بعض الاعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على قيــاس التمثيل الذي ينكرون انه يقيني. فهم بين أمرين: ان اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم الى يقيني وظني بطل تفريقهم، وان ادعوا الفرق بينهما وان قياس الشمول يكون يقينيا دون التمثيل منعوا ذلك ، وبين لهم ان اليقين لا يحصل

فى هذه الأمور الا ان يحصل بالتمثيل . فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة فى الخارج قياساً على ما علم منها ، وهذا حق لا ينازع فيه عاقل ، بل هذا من اخص صفات العقل التى فارق بهـا الحس ، إذ الحس لا يعلم الا معيناً ، والعقل يدركه كلياً مطلقاً ، لكن بواسطة التمثيل ، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه ، لكن هي في الأصل انما صارت فى ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من افرادها،واذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيراً ، بأن يجعل الحكم اما اعم واما اخص ، وهذا يعرض للناس كثيراً حيث يظن ان ماعنده من القضايا الكلية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك ، وهم يتصورون الشيء بعقولهم ، ويكون مـا تصوروه معقولا بالعقل ، فيتكلمون عليه ويظنون انهم تكلموا فى ماهية مجردة بنفسهـا من حيث هي هى ، من غير ان تكون ثابتة فى الخارج ولا فى الذهن ، فيقولون: الانسـان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو ، والسواد من حيث هو هو ونحو ذلك .

ويظنون ان هذه الماهية التى جردوها عن جميع القيود السلبيـة والثبوتية محققة فى الخارج على هذا التجريد ، وذلك غلط ، كغلط اوليهم فيما جردوه من العدد والمثل الأفلاطونية وغيرها ، بل هذه المجردات لا تـكون الا مقدرة في الذهن ، وليس كل ما فرضه الذهن امكن وجوده فى الخارج ، وهـذا الذي يسمى الامكان الذهني . فان الامكان على وجهين .

« ذهني » وهو ان يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه ، بل يقول يمكن هذا ، لا لعلمه بامكانه؛ بل لعدم علمه بامتناعه مع ان ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج .

و « خارجي » وهو ان يعلم امكان الشيء فى الخارج، وهـذا يكون، بأن يعلم وجوده فى الخارج او وجود نظيره ، او وجود ماهو ابعـد عن الوجود منه . فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود ، فالأقرب الى الوجود منه أولى .

وهذه طريقة القرآن فى بيان «امكان المعاد» . فقد بين ذلك بهذه الطريقة فتـارة يخبر عمن اماتهم ثم احيـاهم ، كما اخبر عن قوم موسى الذين قالوا : (أرنا الله جهرة) قال : (فأخذتـكم الصـاعقة وانتم تنظرون ، ثم بعثنا كم من بعد موتكم) وعن (الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله : موتوا ثم احياهم) وعن : (الذي مر على قرية فأماته الله مائـة عام ثم بعثه) وعن ابراهيم إذ قال : (رب أرنى كيف تحيي الموتى) القصـة . وكما أخبر عن المسيح أنه كان يحيي الموتى باذن الله وعن اصحـاب الكهف : أنهم بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين .

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، فان الاعادة اهون من الابتداء كما فى قوله : (ان كنتم في ريب من البعث فـانا خلقنـا كم من تراب) الآية

وقوله : (قل : يحييها الذي انشأهـا اول مرة) (قل الذي فطركم اول مرة) (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) .

وتارة يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض فان خلقهما اعظم من اعادة الانسان كما فى قوله : (او لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى)

وتارة يستدل على امكانه بخلق النبات كما فى قوله: (وهو الذي يرسل الرياح بشراً) الى قوله: (كذلك نخرج الموتى)

فقد تبين ان ماعند أئمة النظار اهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الالهية . فقد جاء القرآن الكريم بما فيها من الحق ، وما هو ابلغ واكمل منها على احسن وجه ، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء ، فان خطأهم فيها كثير جداً . ولعل ضلالهم اكثر من هداهم ، وجهلهم أكثر من علمهم ، ولهذا قال أبو عبد الله الرازي فى آخر عمره في كتابه « اقسام الذات » لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلا . ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن اقرأ في الأثبات : (الرحمن على العرش استوى) (اليه يصعد الكلم الطيب) واقرأ فى النفي : (ليس كمثله شيء) (ولا يحيطون به علماً) ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى .

والمقصود ان الامكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجردعدم العلم بالامتناع كما يقوله طائفة منهم الآمدي . وابعد من اثباته الامكان الخارجي بالامكان الذهني ما يسلكه المتفلسفة كابن سينا فى اثبات الامكان الخارجي بمجرد امكان تصوره فى الذهن ، كما أنهم لما ارادوا اثبات موجودفى الخارج معقول لا يكون محسوساً بحال ، استدلوا على ذلك بتصور الانسان الكلي المطلق المتناول للافراد الموجودة فى الخارج وهذا انما يفيد امكان وجود هذه المعقولات في الذهن ، فان الكلي لا يوجد كلياً الا في الذهن ، فأين طرق هؤلاء فى اثبات الامكان الخارجي من طريقة القرآن؟!.

ثم إنهم يمثلون بهذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية ، وما جاءت به الرسل من الاخبار الالهية عن الله واليوم الآخر. ويريدون ان يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة ؛ والخيالات الفاسدة أصولاً عقلية يعارض بها ما ارسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات، وما فطر الله عليه عباده . وما تقوم عليه الأدلة العقلية التى لا شبهة فيها . وأفسدوا بأصولهم العلوم العقلية والسمعية ؛ فان مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم ، ثم الأنبياء صلوات الله عليهم كملوا للناس الأمرين ، فدلوهم على الأدلة العقلية التى بها تعلم المطالب التى يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال . وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

وليس تعليم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير ؛ بل هم بينوا من البراهين العقلية التى بها تعلم العلوم الالهية مالا يوجد عند هؤلاء البتة . فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية ، جميعاً بخلاف الذين خالفوهم فان تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية، مع مافى نفوسهم من الكبر الذي ماهم بالغيه، كما قال تعالى : (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان آتاهم إن في صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) وقال : (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان آتاهم كَبُرَ مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) ومثل هذا كثير فى القرآن.وقد ألفت كتاب «دفع تعارض الشرع والعقل»؛ ولهذا لما كانوا يتصورون فى أذهانهم مايظنون وجوده فى الخارج كان أكثر علومهم مبنياً على ذلك فى « الالهي » و « الرياضي » .

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم فى انواع علومهم لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة فى الخارج إلا القسم الذي يسمونه « الطبيعي » وما يتبعه من « الرياضي » . واما « الرياضي » المجرد فى الذهن ، فهو الحكم بمقادير ذهنية لاوجود لها فى الخارج . والذي سموه « علم مابعد الطبيعة» إذا تدبر :

لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج ، وإنما تصوروا أموراً مقدرة فى اذهانهم لا حقيقة لها فى الخارج ، ولهذا منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلي ، والمشروط بسلب جميع الأمور الوجودية .

والمقصود انهم كثيراً مايدعون فى المطالب البرهانية والأمور العقلية ما يكونون قدروه فى اذهانهم . ويقولون : نحن نتكلم فى الأمور الكلية والعقليات المحضة . وإذا ذكر لهم شيء قالوا : نتكلم فيما هو أعم من ذلك ، وفى الحقيقة من حيث هي هي ، ونحو هذه العبارات فيطالبون بتحقيق ما ذكروه فى الخارج ، ويقال : بينوا هذا أي شيء هو ؟ فهنالك يظهر جهلهم ، وان مايقولونه هو امر مقدر فى الأذهان لا حقيقة له فى الأعيان. مثل ان يقال لهم : اذكروا مثال ذلك والمثال امر جزئى ، فاذا عجزوا عن التمثيل . وقالوا : نحن نتكلم فى الأمور الكلية ، فاعلم انهم يتكلمون بلا علم . وفيما لا يعلمون أن له معلوماً فى الخارج ؛ بل فيما ليس له معلوم فى الخارج وفيما يمتنع ان يكون له معلوم فى الخارج ، وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كانت معلوماته ثابتة فى الخارج . وقد كان الخسرو شاهى من اعيانهم ومن اعيان أصحاب الرازي ، وكان يقول : ماعثرنا إلا على هذه الكليات ، وكان قد وقع فى حيرة وشك حتى كان يقول : والله ما أدري ما اعتقد ! والله ما ادري ما اعتقد ! .

و (المقصود) ان الذي يدعونه من الكليات ، هو إذا كان علماً ، فهو مما يعرف بقياس التمثيل لايقف على القياس المنطقي الشمولي اصلا ، بل مايدعون ثبوته بهذا القياس ، تعلم أفراده التى يستدل عليها بدون هذا القياس ، وذلك أيسر واسهل . ويكون الأستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهانى استدلالاً على الاجلى بالأخفى . وهم يعيبون فى صناعة الحد ان يعرف الجلي بالخفى ، وهذا في صناعة البرهان اشد عيباً ، فان البرهان لا يراد به الا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وايضاحه ، فاذا كان هو اوضح وأظهر كان بياناً للجلى بالخفي .

قال : ثم إن الفلاسفة اصحاب هذا المنطق البرهانى الذي وضعه ارسطو وما يتبعه من الطبيعي والالهي ليسوا امة واحدة ، بل اصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف مالا يحصيه إلا الله ، اعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى اضعافامضاعفة؛فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب كان اعظم فى تفرقهم واختلافهم ، فانهم يكونون اضل ، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابى امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا اوتوا الجدل » . ثم قرأ قوله تعالى : (ما ضربوه لك الا جدلاً؛ بل هم قوم خصمون) اذ لايحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه الا كتاب منزل ونبي مرسل ، كما قال تعالى (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق

ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) الآية وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) وقال : (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) الآية .

وقد بين الله في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية مايعرف به الحق والباطل ، وامر الله بالجماعة والائتلاف ونهى عن الفرقة والاختلاف ، واخبر ان اهل الرحمة لايختلفون فقال : (ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك) ولهذا يوجد اتبع الناس للرسول اقل اختلافا من جميع الطوائف المنتسبة للسنة ، وكل من قرب للسنة كان اقل اختلافا ممن بعد عنها ، كالمعتزلة والرافضة فنجدهم اكثر الطوائف اختلافا .

واما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره احد ، وقد ذكر الامام ابو الحسن الأشعرى فى كتاب المقالات ، « مقالات غير الاسلاميين » فاتى بالجم الغفير سوى ماذكره الفارابي وابن سينا ،وكذلك القاضي ابو بكر بن الطيب فى كتاب « الدقائق » الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم فى ردهم على الفلاسفة . وصنف الغزالي كتاب « التهافت » فى الرد عليهم .

ومازال نظار المسلمين يصنفون فى الرد عليهم فى المنطق ، ويبينون خطأهم

فيما ذكروه فى الحد والقياس جميعاً . كما يبينون خطأهم فى الالهيات وغيرها ، ولم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم ؛ بـل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيبونها ، ويبينون فسادها . وأول من خلط منطقهم باصول المسلمين ابو حامد الغزالى ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره . وهذا الرد عليهم مذكور فى كثير من كتب الـكلام .

وفي كتاب « الآراء والديانات » لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختى فصل جيد من ذلك ؛ فانه بعد ان ذكر طريقة أرسطو فى المنطق قال :

وقد اعترض قوم من متكلمي اهل الاسلام على اوضاع المنطق هـذه ، وقالوا : اما قول صاحب المنطق ان القيـاس لا ينى من مقدمة واحـدة ، فغلط ؛ لأن القائل اذا اراد مثلا ان يستدل على ان الانسان جوهر ، فله ان يستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين ، بأن يقول الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة، وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهي : ان يقول : إن كل قابل للمتضـادات فى ازمان مختلفة جوهر ، لأن الخاص داخل فى العام ، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر . وقد يستدل الانسان اذا شاهد الأثر أن له مؤثراً ، والكتابة ان لها كاتباً ، من غير ان يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك الى مقدمتين .

قالوا : فنقول : إنه لابد من مقدمتين . فاذا ذكرت احـداهما استغنى بمعرفة المخاطب عن الاخرى فترك ذكرها . لانه مستغن عنها . قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة ؛ لان القائـل اذا قال : الجوهر لكل حي ، والحيـاة لـكل انسان ، فتكون النتيجة ان الجوهر لكل انسان فسواء فى العقول قول القائل : الجوهر لكل حي وقوله لكل انسان . ولا يجدون من المطالب العملية ان المطلوب يقف على مقدمتين بينتين بأنفسهما واذا كان الامر كذلك كانت إحداهما كافية . ونقول لهم ارونا مقدمتين اوليـين لاتحتاجان الى برهان يتقدمهما ، يستدل بهما عـلى شيء مختلف فيـه . وتكون المتقدمتان فى العقول اولى بالقبول من النتيجة ، فاذا كنتم لاتجدون ذلك بطل ما ادعيتموه .

قال النوبختى : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم ان يوجدنيه فما اوجدنيه فما ذكره ارسطاطا ليس غير موجود ولا معروف . قال : فأما ماذكره بعد ذلك من الشكلين الباقيين فهما غـير مستعملين على مابناهما عليـه . واذا كانا يصحان ؛ بقلب مقـدمتيهما حتى يعودا الى الشكل الاول . فالكلام في الشكل الاول هو الكلام فيها .. انتهى .

قال ابن تيمية : ومقصوده ان سائر الاشكال انما تنتج بالرد الى الشكل الاول على ماتقدم بيانه فسائر الاشكال ونتاجها فيه كلفة ومشقة ، مع انه لا حاجة اليها ، فان الشكل الاول يمكن ان يستعمل جميـع المواد الثبوتية والسلبية

الكلية والجزئية . وقد علم انتفاء فائدته فانتفاء فائدة فروعه التى لا تفيد الا بالرد اليه اولى واحرى .

والمقصود ان هذه الامة — ولله الحمد — لم يزل فيها من يتفطن لما فى كلام اهل الباطل من الباطل ويرده . وهم لما هداهم الله به يتوافقون فى قبول الحق ورد الباطل رأيا ورواية من غير تشاعر ولا تواطؤ . وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق مانبهنا عليه ، ويبين انه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي ، بل يكون استعماله تطويلا وتكثيراً للفكر والنظر ، والكلام بلا فائدة .

(الوجه الثالث) : ان القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة ، وإنما تكون كلية في الأذهان لا فى الأعيان . واما الموجودات فى الخارج فهي امور معينة ، كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه لا يشركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين ، وهم معترفون بذلك وقائلون ان القياس لا يدل على امر معين ، وقد يعبرون عن ذلك بانه لا يدل على جزئي وإنما يدل على كلي . فاذن القياس لا يفيد معرفة امر موجود بعينه . وكل موحود فانما هو موجود بعينه فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات ، وانما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة فى الاذهان لا محققة فى الأعيان . فما يذكره النظار من الأدلة القياسية التي يسمونها براهين على اثبات الصانع سبحانه ، لا يدل شيء منها على عينه . وانما يدل على امر مطلق لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

فاذا قال : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث . إنما يدل هذا على محدث مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وانما نعلم عينه بعلم آخر يجعله الله فى القلوب . وهم معترفون بهذا ؛ لأن النتيجة لا تكون ابلغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك . والكلي لا يدل على معين ، وهذا بخلاف ما يذكره الله فى كتابه من الآيات كقوله تعالى : (ان فى خلق السموات والأرض) الآية . الى غير ذلك يدل على المعين كالشمس التى هي آية النهار . والدليل اعم من القياس ؛ فان الدليل قد يكون بمعين على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة ، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره ؛ فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

(الوجه الرابع) : ان الحد الأوسط المكرر فى قياس الشمول وهو الخمر من قولك : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام هو مناط الحكم فى قياس التمثيل ، وهو القدر المشترك الجامع بين الاصل والفرع ، فالقياسان متلازمان . كل ماعلم بهذا القياس ، يمكن علمه بهذا القياس . ثم ان كان الدليل قطعيا فهو قطعي فى القياسين ، او ظنياً فظني فيهما .

واما دعوى من يدعي من المنطقيين واتباعهم : ان اليقين انما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل ، فهو قول فى غاية الفساد . وهو قول

من لم يتصور حقيقة القياسين . وقد يعلم بنص : ان كل مسكر حرام . كما ثبت فى الحديث الصحيح . واذا كان كذلك ، لم يتعين قياس الشمول لافادة الحكم بل ولا قياس من الاقيسة . فانه قد يعلم بلا قياس ، فبطل قولهم لا علم تصديقي الا بالقياس المنطقي كما تقدم .

والمقصود هنا : بيان قلة منفعته او عدمها . فان المطلوب ان كان ثم قضية علمت من جهة الرسول تفيد العموم . وهو ان كل مسكر حرام حصل مدعاه . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسول تفيد العلم فى المطالب الالهية . واما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيهاما منتقضة واما انها بمنزلة قياس التمثيل ، واما انها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة ، بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة ، فانه وان كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار ، فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس ، فلم يكن القياس محصلا للمقصود او تكون مما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الامم بدون خطور منطقهم بالبال مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

واثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على الاقيسة ، بل يعلم بالآيات الدالة على معين لا شركة فيه يحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر الى نظر ، وما يحصل منها بالشمول فهو بمنزلة ما يحصل بالتمثيل امر كلي ، لا يحصل به العلم بما يختص به الرب ، وما يختص به الرسول الا بانضمام علم آخر اليه .

(الوجه الخامس) ان يقال : هذا القياس الشمولي ــ وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الافراد ــ فنقول قد علم وسلموا انه لا بد ان يكون العلم بثبوت بعض الاحكام لبعض الافراد بديهياً ؛ فان النتيجة اذا افتقرت الى مقدمتين فلا بد ان ينتهي الامر الى مقدمتين تعلمان بدون مقدمتين ، والا لزم الدور او التسلسل الباطلان ، واذا فرض مقدمتان طريق العلم بهما واحد ، لم يحتج الى القياس كالعلم بأن كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس متحرك بالارادة . فالعلم بأن كل انسان متحرك بالارادة ، ابين واظهر . فالمقدمتان ان كان طريق العلم بهما واحداً ، وقد علمتا فلا حاجة الى بيانهما . وان كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم احداهما احتاج الى بيانها ولم يحتج الى بيان الاخرى التى علمها . وهذا ظاهر فى كل مايقدره . فتبين ان منطقهم يعطى تضييع الزمان وكثرة الهذيان واتعاب الأذهان .

(الوجه السادس) : لا ريب ان المقدمة الكبرى اعم من الصغرى او مثلها ، ولا تكون اخص منها ، والنتيجة اخص من الكبرى او مساوية لها ، واعم من الصغرى او مثلها ولا تكون اخص منها . والحس يدرك المعينات اولا ، ثم ينتقل منها الى القضايا العامة . فيرى هذا الانسان وهذا الانسان ، وكل مما رآه حساس متحرك بالارادة . فنقول العلم بالقضية العامة . اما ان يكون بتوسط قياس والقياس لا بد فيه من قضية عامة . فلزم ان لا يعلم العام الا بعام . وذلك يستلزم الدور او التسلسل . فلا بد ان ينتهي الامر الى قضية كلية عامة

معلومة بالبديهة . وهم يسلمون ذلك ، وان امكن علم القضية العام بغير توسط قياس ، امكن علم الاخرى ، فان كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه . بل هو امر نسبي إضافى بحسب حال الناس ، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال كانت نظرية له ، وهكذا سائر الأمور . فاذا كانت القضايا الكلية منها ما يعلم بلا دليل ولا قياس ، وليس لذلك حد فى نفس القضايا ؛ بل ذلك بحسب أحوال بني آدم ، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس ، انه لايمكن غيره ان يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفي كاذب .

(الوجه السابع) : قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس .

فان قيل : من أين تعلم بأن الجامع يستلزم الحكم ؟

قيل : من حيث تعلم القضية الكبرى فى قياس الشمول .

فاذا قال القائل : هذا فاعل محكم لفعله ، وكل محكم لفعله فهو عالم . فأي شيء ذكر فى علة هذه القضية الكلية فهو موجود فى قياس التمثيل . وزيادة أن هناك أصلاً يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك . وفي الشمول لم يذكر شيء من الأفراد التى ثبت الحكم فيها ،

ومعلوم ان ذكر الكلي المشترك مع بعض افراده أثبت فى العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء.

ولهذا قالوا: ان العقل تابع للحس فاذا أدرك الحس الجزئيات، أدرك العقل منها قدراً مشتركاً كلياً. فالكليات تقع فى النفس بعد معرفة الجزئيات المعينة، فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب فى معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفاً للقياس، وعدم ذكرها موجباً لقوته ؟! وهذه خاصة العقل: فان خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات. فمن أنكرها انكر خاصة عقل الانسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة، اقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة كان مكابراً.

وقد اتفق العقلاء على ان ضرب المثل مما يعين على معرفة الكليات، وانه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجرداً عنه. ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل فى الطب والحساب والصناعات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك. والانسان قد ينكر امراً حتى يرى واحداً من جنسه فيقر بالنوع، ويستفيد بذلك حكماً كلياً ولهذا يقول سبحانه: (كذبت قوم نوح المرسلين) (كذبت عاد المرسلين) ونحو ذلك. وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد. ولكن كانوا مكذبين بجنس الرسل، لم يكن تكذيبهم بالواحد بخصوصه.

ومن اعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فاذا رأى الشيئين المتماثلين ، علم ان هذا مثل هذا . فجعل حكمهما واحداً . كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، والهواء والهواء . ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك . وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير ، وذكر المشترك كان احسن فى البيان . فهذا قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما ، وهذا قياس العكس .

وما امر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس فانه لما اهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم . كان من الاعتبار ان يعلم ان من فعل مثل ما فعلوا اصابه مثل ما اصابهم فيتقى تكذيب الرسل حذراً من العقوبة ، وهذا قياس الطرد . ويعلم ان من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين فان المقصود أن ما ثبت فى الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والاعتبار يكون بهذا وبهذا . قال تعالى : (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب) وقال : (قد كان لكم آية فى فئتين) الى قوله (ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار) وقد قال تعالى : (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) .

«والميزان» فسره السلف بالعدل ، وفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان . وقد اخبر تعالى انه انزل ذلك كما انزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط . فما يعرف

به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان . وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات . فاذا علمنا ان الله تعالى حرم الخمر لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء . ثم رأينا النبيذ يماثلها في ذلك ، كان القدر المشترك الذي هو العلة ، هو الميزان الذي انزله الله في قلوبنا لنزن به هذا ونجعله مثل هذا . فلا نفرق بين المتماثلين . فالقياس الصحيح هو من العدل الذي امر الله به . ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط . والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج . والا فالكليات لولا جزئياتها المعينة لم يكن بها اعتبار . كما انه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان من حاجة . ولا ريب انه اذا حضر احد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان اتم فى الوزن من ان يكون الميزان وهو الوصف الكلي المشترك في العقل ، اي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن بها مع مغيب الآخر .

ولا يجوز لعاقل ان يظن ان الميزان العقلي الذي انزله الله هو منطق اليونان لوجوه :

(احدها) : ان الله انزل الموازين مع كتبه قبل ان يخلق اليونان من عهد نوح وابراهيم وموسى وغيرهم . وهذا المنطق اليوناني وضعه ارسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به .

(الثانى) : أن أمتنا أهل الاسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية . ولم يسمع سلفاً بذكر هذا المنطق اليونانى . وإنما ظهر في الاسلام لما عربت الكتب الرومية فى عهد دولة المأمون او قريباً منها .

(الثالث) انه ما زال نظار المسلمين بعد ان عرب وعرفوه ، يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية . ولا يقول القائل ليس فيه مما انفردوا به إلا إصطلاحات لفظية ، وإلا فالمعانى العقلية مشتركة بين الأمم ، فانه ليس الأمر كذلك ؛ بل فيه معانى كثيرة فاسدة .

ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التى هي الأقيسة العقلية . وزعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره . وليس الامر كذلك فانه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل .

و (أيضاً) فالفطرة ان كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي ، وان كانت بليدة او فاسدة لم يزدها المنطق الا بلادة وفساداً . ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه ، لا بد ان يتخبط ولا يأتى بالادلة العقلية على الوجه المحمود ومتى أتى بها على الوجه المحمود اعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل ، وتبعيد الطريق ، وجعل الواضحات خفيات وكثرة الغلط والتغليط. فانهم اذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات الى أقيسة كلية وضعوا

الفاظها وصارت مجملة تتناول حقا وباطلا ، حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين . وصارت هذه الموازين عائلة لا عادلة . وكانوا فيها من المطففين : (الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون) واين البخس فى الأموال من البخس في العقول والأديان؟! . مع أن اكثرهم لا يقصدون البخس. بل هم بمنزلة من ورث موازين من ابيه يزن بها تارة له . وتارة عليه . ولا يعرف أهي عادلة ام عائلة .

والميزان التى انزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله ، وخلافه . فتسوى بين المتماثلين وتفرق بين المختلفين ، بما جعله الله فى فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف .

فاذا قيل : إن كان هذا مما يعرف بالعقل . فكيف جعله الله مما ارسل به الرسل .

قيل : لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التى يعرفون بها التماثل والاختلاف . فان الرسل دلت الناس وارشدتهم إلى مابه يعرفون العدل ، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر ، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التى بها يتم دين الله علماً وعملاً . وضربت الأمثال فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وارشدتها ، لما كانت الفطرة معرضة عنه ،

أو كانت الفطرة قد فسدت بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد. والقرآن والحديث مملوءان من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة. ويبين طريق التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين. وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله: (أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات؟) الآية وقوله: (أفنجعل المسلمين كالمجرمين؟ ما لكم كيف تحكمون) اي هذا حكم جائر لا عادل، فان فيه تسوية بين المختلفين. ومن التسوية بين المتماثلين قوله: (أكفاركم خير من أولئكم؟) وقوله: (ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم؟) الآية.

و (المقصود) التنبيه على ان الميزان العقلي حق كما ذكر الله فى كتابه. وليست هي مختصة بمنطق اليونان، بل هي الاقيسة الصحيحة المتضمنة للتسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول اوبصيغةقياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الاصل وهي الحمل والميزان هو القدر المشترك وهو الجامع.

(الوجه الثامن): انهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه فى المادة التى ذكروها من القضايا: الحسيات، والاوليات، والمتواترات، والمجربات. والحدسيات. ومعلوم انه لا دليل على نفي ماسوى هذه القضايا ثم مع ذلك انما اعتبروا فى الحسيات والعقليات وغيرها ماجرت العادة باشتراك

بنى آدم فيه وتناقضوا في ذلك؛ فان بني آدم إنما يشتركون كلهم فى بعض المرئيات وبعض المسموعات. فانهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب ويرون جنس السحاب والبرق، وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين ما يراه هؤلاء وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد، وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض وصوته، فهذا لا يشترك بنو آدم فى عينه، بل كل قوم يسمعون مالم يسمع غيرهم، وكذا اكثر المرئيات.

واما الشم والذوق واللمس فهذا لا يشترك جميع الناس فى شيء معين فيه، بل الذي يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه، ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء. لكن قد يتفقان فى الجنس لا فى العين.

وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس فانه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء مالم يتواتر عند غيرهم ويجربوه. ولكن قد يتفقان فى الجنس كما يجرب قوم بعض الأدوية، ويجرب آخرون جنس تلك الأدوية فيتفق فى معرفة الجنس لا في معرفة عين المجرب.

ثم هم مع هذا يقولون فى المنطق: ان المتواترات والمجربات والحدسيات تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على غيره.

فيقال لهم؛ وكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات، بل اشتراك

الناس فى المتواترات اكثر ، فان الخبر المتواتر ينقله عدد كثير ، فيكثر السامعون له ، ويشتركون فى سماعه من العدد الكثير ، بخلاف مايدك بالحواس ، فانه يختص بمن احسه . فاذا قال : رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت ، فكيف يمكنه ان يقيم من هذا برهاناً على غيره . ولو قدر انه شاركه فى تلك الحسيات عدد ، فلا يلزم من ذلك ان يكون غيرهم أحسها ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر .

وعامة ماعندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعادة ذلك الموجود ، وهو ما يسمونه « الحدسيات » وعامة ماعندهم من العلوم العقلية الطبيعية ، والعلوم الفلكية ، كعلم الهيئة ، فهو من قسم المجربات وهذه لايقوم فيها برهان ، فان كون هذه الأجسام الطبيعية جربت ، وكون الحركات جربت ، لايعرفه اكثر الناس إلا بالنقل . والتواتر في هذا قليل .

وغاية الأمر ان تنقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء او بعض اهل الحساب . وغاية مايوجد . ان يقول بطليموس : هذا مما رصده فلان ، وان يقول جالينوس : هذا مما جربته ، أو ذكر لي فلان أنه جربه ، وليس فى هذا شيء من المتواتر . وان قدر ان غيره جربه ايضا ، فذاك خبر واحد واكثر الناس لم يجربوا جميع ماجربوه ، ولا علموا بالارصاد ما ادعوا أنهم

علموه. وان ذكروا جماعة رصدوا، فغايته انه من المتواتر الخاص الذي تنقله طائفة.

فمن زعم انه لايقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء، كيف يمكنه ان يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر؟! ويعظم علم الهيئة والفلسفة، ويدعي انه علم عقلي معلوم بالبرهان. وهذا اعظم مايقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله، فما الظن بالالهيات التى اذا نظر فيها كلام معلمهم الأول ارسطو وتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من اجهل الخلق برب العالمين، وأن كفار اليهود والنصارى اعلم منهم بهذه الأمور.

(الوجه التاسع): ان الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والالهام ماهو خارج عن قياسهم الذي ذكروه، بل الفراسة ايضاً وامثالها. فان ادخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات، لم يمكنهم نفي مالم يذكروه ولم يبق لهم ضابط وقد ذكر ابن سينا وأتباعه: ان القضايا الواجب قبولها التى هي مادة البرهان: الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها، ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر ولهذا اعترف المتصرون لهم ان هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه. واذا كان كذلك، لم يلزم ان كل مالم يدخل فى قياسهم لا يكون معلوما. وحينئذ فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ، فانه

إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذا الطريق . لم يمكن وزنها بهذه الأدلة .

وعامة هؤلاء المنطقيين يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم ، وهذا فى غاية الجهل . لاسيما إن كان الذي كذبوا به من اخبار الأنبياء .

فاذا كان اشرف العلوم لاسبيل إلى معرفته بطريقهم لزم امران :

(احدهما) : ان لاحجة لهم على ما يكذبون به مما ليس فى قياسهم دليل عليه .

و (الثاني) : ان ماعلموه خسيس بالنسبة إلى ماجهلوه ، فكيف إذا علم انه لايفيد النجاة ولا السعادة ؟ !

(الوجه العاشر) : انهم يجعلون ماهو علم يجب تصديقه ليس علما ، وما هو باطل وليس بعلم ، يجعلونه علما . فزعموا ان ما جاءت به الأنبياء فى معرفة الله وصفاته والمعاد لاحقيقة له فى الواقع ، وانهم إنما اخبروا الجمهور بما يتخيلونه فى ذلك ، لينتفعوا به فى إقامة مصلحة دنياهم ، لاليعرفوا بذلك الحق وانه من جنس الكذب لمصلحة الناس ، ويقولون إن النبي حاذق بالشرائع العملية دون العلمية . ومنهم من يفضل الفيلسوف على كل نبي . وعلى نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ، ولا يوجبون اتباع نبي بعينه لا محمد ولا

غيره . ولهذا لما ظهرت التتار ، واراد بعضهم الدخول فى الاسلام قيل : إن «هولا كو» اشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لايفعل، قال : ذاك لسانه عربي ولا تحتاجون الى شريعته .

ومن تبع النبي منهم فى الشرائع العملية لا يتبعه فى أصول الدين والاعتقاد، بل النبي عندهم بمنزلة احد الأئمة الأربعة عند المتكلمين ، فان ائمة الكلام إذا قلدوا مذهباً من المذاهب الأربعة اقتصروا في تقليده على القضايا الفقهية ، ولا يلتزمون موافقته فى الأصول ومسائل التوحيد . بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم فى ذلك .

وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن الله بأسمائه وصفاته المعينة . وعن الملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار ، وليس فى ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم . وكذا أخبر عن امور معينة مما كان وسيكون ، وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم : لا البرهاني ولا غيره ، فان أقيستهم لا تفيد الا اموراً كلية ، وهذه امور خاصة ، وقد اخبر صلى الله عليه وسلم بما يكون من الحوادث المعينة حتى اخبر عن التتر الذين جاءوا بعد ستمائة سنة من إخباره ، وكذلك عن النار التي خرجت قبل مجيء التتر سنة خمس وخمسين وستمائة هـ. فهل يتصور ان قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين او امة معينة ، فضلاً عن موصوف بالصفات التي ذكرها ؟ .

ثم مـن بلاياهم وكفرياتهـم أنهم قالوا : إن البـاري ـ تعالى ـ لا يعلم الجزئيات ، ولا يعرف عين موسى وعيسى ولا غيرهما ، ولا شيئاً من تفاصيل الحوادث . والكلام والرد عليهم فى ذلك مبسوط فى موضعه .

والمقصود أن يعرف الانسان انهم يقولون من الجهل والكفر ماهو فى غاية الضلال . فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه .

(الوجه الحادي عشر) : انهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة كالجوع والألم واللذة . ونفوا وجود ما يمكن ان يختص برؤيته بعض الناس كالملائكة والجن ، وما تراه النفس عند الموت . والكتاب والسنة ناطقان باثبات ذلك . ولبسط هذه الأمور موضع آخر . وإنما المقصود ان ما تلقوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفي ما لم يعلم نفيه ، اوجب لهم من الجهل والكفر ما صار حاجباً ، وانهم به اسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى .

(الوجه الثاني عشر) : ان يقال : كون القضية « برهانية » معناه عندهم انها معلومة للمستدل بها ، وكونها « جدلية » معناه كونها مسلمة ، وكونها « خطابية » معناه كونها مشهورة او مقبولة او مظنونة . وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها ، فضلاً

عن ان تكون ذاتية لها على اصلهم . بل ليس فيها ما هو صفة لهـا فى نفسها · بل هذه صفـات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها . ومعـلوم ان القضية قـد تـكون حقاً ، والانسان لا يشعر بها ؛ فضلاً عن ان يظنها او يعلمهـا . وكذلك قد تكون خطابية او جدلية وهي حق فى نفسها ، بل تكون برهانيـة ايضاً كما قد سلموا ذلك . وإذا كان كذلك ، فالرسل صلوات الله عليهم اخبروا بالقضايا التى هي حق فى نفسها ، لا تكون كذباً باطلاً قط . وبينوا مـن الطرق العلمية التى يعرف بها صدق القضايا ما هو مشترك . فينتفع به جنس بني آدم ، وهذا هو العلم النافع للناس .

واما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك . بل سلكوا في القضـايا الأمر النسبي فجعـلوا البرهانيات ما علمه المستدل ، وغـير ذلك لم يجعـلوه برهانياً ، وإن علمه مستدل آخر . وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند انسان وطائفة ، ما ليس من البرهانيات عند آخرين . فلا يمكن ان تحد القضايا العلمية بحد جامع ، بل تختلف باختلاف احوال من علمها ومن لم يعلمها حتى ان اهـل الصناعات عند اهل كل صناعة من القضايا التى يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم ،وحينئذ فيمتنع ان تـكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق مـن الـكذب باعتبار ما هو الأمر عليه فى نفسه عند اهل كل صناعة من الحق والباطل ،ومن الصدق والـكذب . ويمتنع ان تـكون منفعتها مشتركة بين الآدميين ؛ بخلاف طريقة الأنبياء ، فانهم اخبروا بالقضايا الصادقة التى تفرق بين الحق والباطـل

والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل . فلهذا جعل الله ما انزله من الكتاب حا كماً بين الناس فيما اختلفوا فيه . وانزل ايضاً الميزان وما يوزن به ، ويعرف بهالحق من الباطل. ولكل حق ميزان يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون . فانه لا يمكن ان يكون هادياً للحق ، ولا مفرقاً بين الحق والباطل ، ولاهو ميزان يعرف به الحق من الباطل .

واما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء ، فهو منه . وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً .

فان قيل : نحن نجعل البرهانيات اضافية . فكل ما علمه الانسان بمقدماته فهو برهاني عنده ، وان لم يكن برهانياً عند غيره .

قيل : لم يفعلوا ذلك ، فان من سلك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان فى اشياء معينة ، مع امكان علم كثير من الناس لأمور اخرى بغير تلك المواد المعينة التى عينوها . واذا قالوا : نحن لا نعين المواد ، فقد بطل احد اجزاء المنطق وهو المطلوب .

(الوجه الثالث عشر) : انهم لما ظنوا ان طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم — مع ان الأمر ليس كذلك وقد علم الناس اما بالحس واما

بالعقل واما بالأخبار الصادقة معلومات كثيرة ، لا تعلم بطرقهم التى ذكروها . ومن ذلك ما علمه الأنبياء صلوات الله عليهم من العلوم — ارادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد .

فقالوا : النبي له قوة اقوى من قوة غيره . وهو ان يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلم ، فاذا تصور ، ادرك بتلك القوة الحد الذي قد يتعسر او يتعذر على غيره ادراكه بلا تعليم ؛ لأن قوى الأنفس فى الادراك غير محدودة . فجعلوا ما يخبر به الأنبياء من انباء الغيب انما هو بواسطة القياس المنطقي ، وهذا فى غاية الفساد . فان القياس المنطقي انما تعرف به امور كلية كما تقدم ، وهم يسلمون ذلك ، والرسل اخبروا بأمور معينة شخصية جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلة ، فعلم بذلك ان ما علمته الرسل لم يكن بواسطة القياس المنطقي . بل جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته فى هذا الباب ، تعالى الله عن قوله علواً كبيراً .

وقد تبين بما تقرر ، فساد ما ذكروه فى المنطق من حصر طريق العلم : مادة وصورة ، وتبين انهم اخرجوا من العلوم الصادقة اجل واعظم واكثر مما اثبتوه ، وان ما ذكروه من الطريق انما يفيد علوماً قليلة خسيسة لا كثيرة ولا شريفة . وهذه مرتبة القوم ؛ فانهم من أخس الناس علماً وعملا . وكفار اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوه كثيرة . والفلسفة كلها لا يصير صاحبها فى درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ،

فضلاً عن درجتهم قبل ذلك . وقد أنشد ابن القشيري فى الرد على «الشفاء» لابن سينا:

قطعنا الأخوة من معشر بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت : ياقوم ! أنتم على شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبيهنا رجعنا الى الله حتى كفى
فماتوا على دين رسطالس وعشنا على ملة المصطفى

فان قيل : ماذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم ، يوجد نحو منه فى كلام متكلمي المسلمين . بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم ، وإما بتغيير العبارة .

فالجواب : أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً ، بل كل ما جاءت به الرسل فهو حق . وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق . وما قالوه مما يخالفه فهو باطل . وقد عرف ذم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث .

قال : والعجب من قوم أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة . فكان ما فعلوه ، مما جرأ الملحدين اعداء الدين

عليه . فلا الاسلام نصروا ولا الأعداء كسروا . ثم من العجائب انهم يتركون أتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق ، ويعرضون عن تقليدهم ويقلدون ويساكنون مخالف ما جاءوا به من يعلمون أنه ليس بمعصوم ، وانه يخطىء تارة ويصيب اخرى ، والله الموفق للصواب .

قال « السيوطي » :

هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيمية . وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف فى الغالب . وحذفت من كتابه الكثير . فانه فى عشرين كراساً . ولم أحذف من المهم شيئاً ولله الحمد والمنة .

قال شيخ الاسلام

قدس الله روحه

فصـــــل

فى ضبط كليات «المنطق» والخلل فيه .

بنوه على ان مدارك العلم منحصرة فى «الحد» وجنسه من الرسم ونحوه وفى القياس ونحوه من الاستقراء والتمثيل: لان العلم: اما «تصور» وهو معرفة المفردات، واما «تصديق» وهو العلم بنسبة بعضها الى بعض بالنفي اوالاثبات، وكل من العلمين : اما «بديهي» لايحتـــاج الى طريق، واما «نظري» مفتقر الى الطريق ، وطريق التصور هو «الحد»، وطريق التصديق هو «القياس»، الذي يسمونه البرهان ـ ان ان كانت مقدماته يقينية .

ثم قالوا : « الحد » هو القول الدال على ماهيـــة الشيء ، وان كان يراد به نفس المحدود ، كما ان الاسم هو القول الدال على المسمى ويراد به المسمى،

اذ المفهوم من الحد والاسم هو المحدود والمسمى . كما ان «الماهية» هي المقولة فى جواب ما هو،ويعبر عنها بانها جواب ما يقال في السؤال بصيغة ما هو ، فتكون الماهية هي الحد وهي ذات الشيء ايضاً . وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل الماهية والمائية والكيفية والحيثية والاينية واللمية بمنزلة المصادر من الجمل الخبرية كالحولقة والقلحدة والبسملة والحمدلة ونحو ذلك .

ثم قالوا : «الماهية» مركبة من الصفات الذاتية ، وتكلموا على الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن«الذاتية» هي التي يمتنع تصور الموصوف الا بتصورها فالذات متوقفة عليها في الوجود والذهن كالتجسيم للحيوان ، وما ليس كذلك فهو «العرضي» .

ثم هو ينقسم : الى لازم وعارض مفارق ، واللازم : اما لازم للماهية كالزوجية للاربعة ، والفردية للثلاثة واما لازم لوجودها دون ماهيتها كالسواد للقار ، والحدوث للحيوان .

والعارض المفارق اما بطيء الزوال كالشباب والمشيب ، واما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل ، والمشكل هو الفرق بين الذاتي واللازم للماهية : فان كلاهما لا يفارق الذات ، لا فى الوجود العينى ولا الذهني ،

ففرقوا بينهما بان الذاتى يسبق تصوره تصور الماهية ، بحيث لانفهم الذات بدونه بخلاف لازم الماهية .

ثم كل من الذاتي والعرضي : اما ان يشترك فيه الجنس ، وهو الجنس العام والعرض العام . واما ينفرد به نوع وهو الفصل والخاصة ، واما ان يجمع بين المشترك والمميز وهو النوع . فهذه « الكليات الخمس » الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام . فالكلام فى هذه الصفات واقسامها غالب منفعته فى الحدود والحقائق ، واما القياس فانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، ولا بد فيه من مقدمتين و « المقدمة » هي القضية وهي الجملة الخبرية ولا بد فيها من مفردين ، فكان الكلام فيه فى ثلاث مراتب :

(الاولى) الكلام فى المفردات الفاظها ومعانيها لدلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، والاسماء المترادفة والمتباينة والمشتركة والمتواطئة والمفردة والمركبة والكلي والجزئى .

و « المرتبة الثانية » الكلام فى القضايا واقسامها : من الخاص والعام والمطلق ، والايجاب والسلب وجهات القضايا ، وفى احكام القضايا : مثل كذب النقيض وصدق العكس وعكس النقيض .

و « المرتبة الثالثة » : الكلام فى القياس وضروبه وشروط نتاجه من أنه لا بد فيه من قضية عامة ايجابية وان النتاج لا يحصل عن سالبتين ولا خاصيتين جزئيتين ولا سالبة صغرى وجزئية كبرى ، بل اما موجبتان فيهما كلية . واما صغرى سالبة وكبرى جزئية وغير ذلك من احكام صور القياس وانواعه التى تتبين ببرهان الخلف المردود الى حكم نقيض القضية . او بالرد إلى عكس القضيــة او عكس نقيضها .

ثم بينوا بعد ذلك مواد القياس فقسموه : الى « برهاني » وهو ما كانت مواده يقينية ، وحصروا اليقينيات فيما ذكروه من الحسيات الباطنة والظاهرة والبديهيات والمتواترات والمجربات ، وزاد بعضهم الحدسيات .

والى « خطابى » : وهو ما كانت مواده مشهورة يقينية ، او غير يقينية .

والى « جدلي » : وهو ما كانت مواده مسلمة من المنــازع . يقينية او مشهورة او غير ذلك .

والى « شعري » : وهو ما كانت مواده مشعوراً بها غير معتقدة كالمفرحة والمحزنة والمضحكة .

وإلى « مغلطي سوفسطائي » وهو ما كانت مواده مموهة بشبه الحق .

فصــــــل

الناس فى مسمى القياس على ثلاثة اقوال :

(احدها) انه حقيقة فى التمثيل مجاز فى الشمول . وهو قول الغزالى وابى محمد .

و (الثاني) : العكس وهو قول ابن حزم .

و «الثالث» : انه حقيقة فيهما . وهو الاصح الذي عليه الجمهور ، فان القياس عند اصحابنا والجمهور ينقسم الى : عقلي وهو ما يكتفى فيه بالعقل ، والى شرعي وهو ما لابد فيه من اصل معلوم بالشرع .

وكل من العقلي والشرعي وكل ما يسمى قياساً ينقسم : الى قياس تمثيل وقياس شمول . فالاول الحاق الشيء بنظيره . والثـاني ادخال الشيء تحت حكم المعنى العـام الذي يشمله ، ثم كل منهما متصل بالآخر : لانه لا بد بين المثلين من معنى مشترك يكون شاملا لهما ، ولا بد فى المعنى الشامل لاثنين فصاعداً من تسوية احد الاثنين بالآخر فى ذلك المعنى ، فالقيـاس ثابت فيهما وهو التقدير والاعتبار والحسبان .

فصـــــل

الفساد في المنطق : فى البرهان وفى الحد .

اما « البرهان » فصورته صورة صحيحة واذا كانت مواده صحيحة فلاريب انه يفيد علماً صحيحاً لكن الخطأ من وجهين :

(احدهما) : ان حصر مواده فيما ذكروه من الأجنـاس المذكورة لا دليل عليه البتة. فاصابوا فيما اثبتوه دون ما نفوه فمن اين يحكم بانه لايقين الا من هذه الجهات المعينة ، فان رجع فيه الانسان الى مايجده من نفسه فمن اين له ان سائر النوع حتى الانبياء والاولياء لا يحصل لهم يقين بغير ذلك ، ثم الواقع خلاف ذلك .

(الثاني) ان هـذا البرهان يفيد العلم ، لكن من اين علم انه لا يحصل لقلب بشر علم الا بهذا البرهان الموصوف بل قـد رأينا علوما كثيرة هي لقوم ضرورية او حسية ، ولآخرين نظرية قياسية . فلهذا كذبوا بمـا لم يحيطوا بعلمه ، وهو ما حصل من العلوم بغير هذه المواد المحصورة ، او بغير قيـاس اصلاً بل زعم افضل المتأخرين منهم ان علوم الانبياء والاوليـاء لا تحصل الا

بواسطة القيــاس ، وكلامهم يقتضى ان علم الرب كذلك ولا دليل له على ذلك اصلا سوى محض قياس الانبياء والاولياء على نفسه ، وقياس الرب والملائكة على البشر .

فهذا موضع ينبغي للمؤمن ان يتيقنه ، ويعلم ان هؤلاء القوم وغيرهم انما ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا به ، لا من جهة ما اثبتوه وعلموه ، ولهذا كان المنطق مظنة الزندقة لمن لم يقو الايمان فى قلبه حيث اعتقــد انه لا علم الا بهذه المواد المعينة ، وهذه الصورة ، وذلك مفقود عنده في غالب ما اخبرت به الانبياء فيشك فى ذلك او يكذب به او يعرض عن اعتقاده والتصديق به ، فيكون عدم إيمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد انه لا علم الا من هذه المواد المعينة ولا دليل عليــه البتة ، وان كانت مفيدة للعلم ، فالفرق ظاهر بين كونهـا تفيده وبين كونها تفيده ولا يحصل بغيرها .

ومما يبين ذلك ان القياس لا يدل الا على علم كلي ، وهم معترفون بذلك؛ لانه لا بد فيه من مقدمة كلية ايجابية ، والـكلي لا يدل الا على القدر المشترك وهو الكلي . فجميع الحقائق المعينة لا يدل عليها القياس باعيانها ، وانما يعلم به — ان علم — صفة مشتركة بينهــا وبين غيرها فلا يعلم به شيء من خواص الربوبية البتــة ، ولا شيء من خواص ملك من الملائكة ولا نبي من الانبيـاء ولا ولى من الاولياء ، بل ولا ملك من الملوك ، ولا احــد من الموجودات العلوية ولا السفلية ؛ فاذاً العلم بهــذه الاشياء اما ان يكون منتفياً او حاصلا

بغير القياس ، وكلا القسمين واقع فانه منتف عندهم ، اذ لا طريق لهم غير القياس ، وحاصل ذلك عند الانبياء واتباعهم بل حاصل ذلك فى الجملة عند جميع اولى العلم من الملائكة والنبيين وسائر الآدميين .

و « ايضاً » فاذا كان لا بد فيه من مقدمة كلية فان كانت نظرية افتقرت الى اخرى وان كانت بديهية فاذا جاز ان يحصل العلم بجميع افرادها بديهة فما المانع ان يحصل ببعض الافراد وهو اسهل .

واما « الحد » فالكلام عليه فى مواضع :

(احدها) دعواهم ان التصورات النظرية لا تعلم الا بالحد الذي ذكروه فالقول فيه كالقول فى ان التصديقات النظرية لا تحصل الا بالبرهان الذي حصروا مواده ، ولا دليل على ذلك ؛ ويدل على ضعفه ان الحاد ان عرف المحدود بحد غيره فقد لزم الدور او التسلسل وان عرفه بغير حد بطل المدعى فان قيل : بل عرفه بالحد الذي انعقد فى نفسه كما عرف التصديق بالبرهان الذي انعقد فى نفسه قبل ان يتكلم به ، قيل : البرهان مباين للنتيجة ، فان العلم بالمقدمتين ليس هو عين العلم بالنتيجة ، واما الحد المنعقد فى النفس فهو نفس العلم بالمحدود ، وهو المطلوب فاين الحد المفيد للعلم بالمحدود ، وهذا احد ما يبين :

(الموضع الثانى) وهو انه قد يقال ان الحد لا تعرف به ماهيـة المحدود بحال ، بخلاف البرهان فانه دليل على المطلوب اما بالنسبة الى الحـاد ، فلأنه عرف الشيء قبل ان يحده ، والالم يصح حده ؛ لان الحد يجب ان يطـابقه عموماً وخصوصاً ولولا معرفته به قبل ان يحده لم تصح معرفته بالمطابقة ، واما بالنسبة الى المستمع فلان معرفته بذلك اذا لم تـكن بديهية ولم يقم الحـاد عليه دليلا امتنع ان يحصل له علم بمجرد دعوى الحاد المتكلم بالحد ؛ ولهـذا نجد المستمع يعارض الحد ويناقضه فى طرده وعكسه ولولا تصوره المحـدود بدون الحد لامتنعت المعارضة والمناقضة .

وانما فائدة الحد التمييز بين المحدود وغيره لا تصويره ؛ وهو مطـابق لاسم الحد فى اللغة فانه الفاصل بينه وبين غيره ؛ وذلك انه قد يتصور ماهية الشيء مطلقاً . مثل من يتصور الامر والخبر والعلم فيتصوره مطلقاً لا عاماً ؛ فالحد يميز العام الذي يدخل فيه كل خبر وعلم وامر . ومن هنا يتبين لك ان الذي يتصور بالبديهة من مسميات هذه الاسماء وهو الحقيقة المطلقـة غير المطلوب بالحد ، وهو الحقيقة العامة ؛ ثم التمييز للأسماء تارة وللصفـات اخرى فالحد اما بحسب الاسم وهو الحد اللفظي الذي يحتـاج اليه فى الاستدلال بالكتاب والسنة وكلام كل عالم . واما بحسب الوصف وهو تفهيم الحقيقة التى عرفت صفتها وهذا يحصل بالرسم والخواص وغير ذلك .

(الموضع الثالث) الفرق بين الذاتى والعرضي اللازم للماهية بحيث يدعى

ان هذا لا تفهم الماهية بدونه بخلاف الآخر ، فان العاقل اذا رجع إلى ذهنه لم يجد احدهما سابقاً والآخر لاحقاً ، ثم إذا كان المرجع فى معرفة الذاتى الى تصور الذات ، والمرجع فى تصورها إلى معرفة الذاتى كان دوراً ؛ لانا لا نعرف الماهية الا بالصفات الذاتية ، ولا نعرف الصفات الذاتية حتى نتصور الذات ؛ فان الصفات الذاتية ما تقف معرفة الذات عليها ، فلا تعرف الذاتية . الا بان نعرف ان فهم الذات موقوف عليها ، فلا تريد ان تفهم الذات حتى تعرف الذاتية وبسط هذا كثير .

(الموضع الرابع) : دعواهم ان الماهيات مركبة ولا تركيب فى الذهن .

وقال شيخ الاسلام

رحمه الله تعالى

فصل

قد كتبت فيما تقدم ملخص « المنطق » المعرب الذي بلغته العرب عن اليونانيين ، وعربته لفظاً ومعنى ، فانها احسنت الفاظه وحررت معانيه ، وهو المنسوب الى ارسطو اليوناني الذي يسميه اتباعه من الصابئين الفلاسفة المبتدعين « المعلم الأول » لأنه وضع التعاليم التي يتعلمونها من المنطق والطبيعي وما بعد الطبيعة .

فان هذه التعاليم لما اتصلت بالمسلمين وعربت كتبها مع ما عرب من كتب الطب والحساب والهيئة وغير ذلك ، وكان انتشار تعريبها في دولة الخليفة ابي العباس الملقب بالمأمون ، اخذها المسلمون فحرروها لفظاً ومعنى . لكن فيها من الباطل والضلال شيء كثير ،

فمنهم من اتبعها مع ماينتحله من الاسلام وهم صابئة المسلمين المسمون بالفلاسفة . فصاروا مؤمنين ببعض الكتاب دون بعض . بمنزلة المبتدعة من اليهود والنصارى قبل النسخ ، لما بدلوا بعض الكتب التى بأيديهم .

ومنهم من لم يقصد اتباعها لكن تلقى عنهم اشياء يظن انها جميعها توافق الاسلام وتنصره ، وكثير منها تخالفه وتخذله ، وهذه حال كثير من اهل الكلام المعتزلة ، ولهذا قيل هم مخانيث الفلاسفة .

ومنهم من اعرض عنها اعراضاً مجملاً ، ولم يتبع من القرآن والاسلام ما يغنى عن كل حقها ويدفع باطلها ولم يجاهدهم الجهاد المشروع ، وهذه حال كثير من اهل الحديث والفقه وغير ذلك ، وقد كتبت فيما تقدم بعض مايتعلق بذلك في مواضع من القواعد . وذكرت [فى] تلخيص جمل المنطق ماوقع من الجهل والضلال بسببه وبعض ما وقع فيه من الخلل . وهنا تلخيص ذلك فأقول :

مقصود الكلام فى طرق العلم بالتصورات والتصديقات (فالأول) كالحد والرسم ، و (الثاني) كالقياس بانواعه من البرهان وغيره ، وكالتمثيل والاستقراء .

وقد يزعمون ان المطلوب من التصورات لاينال الا بجنس الحد ،

والمطلوب من التصديقات لاينال الا بجنس القياس ، وقد يسمى جنس القياس [بالنسبة] كما يسمى جنس القول الشارح حداً . واما البديهي من النوعين فمستغن عن الحد والبرهان . فتضمن هذا الكلام ان الحدود تفيد تصوير الحقائق ، وان ذلك لا يحصل بغيرها . وان القياس يفيد التصديق بالحقائق ، وان ذلك لا يحصل بغيره ، وفى كلا الأمرين وقع الخطأ .

اما فى الحد ففى كلا القضيتين السلب والايجاب . فيما اثبتوه وفيما نفوه .

اما (الأول) فان الحد لايفيد تصور الحقائق وانما يفيد التميز بين المحدود وغيره ، وتصور الحقائق لا يحصل بمجرد الحد الذي هو كلام الحاد ، بل لابد من ادراكها بالباطن والظاهر ، واذا لم تدرك ضرب المثل لها فيحصل بالمثال الذي هو قياس التصوير — لا قياس التصديق — نوع من الادراك كادراكنا لما وعد الله به فى الآخرة من الثواب والعقاب . والامثال المضروبة فى القرآن تارة تكون للتصوير ، وتارة تكون للتصديق ، وهذا الوجه مقرر بوجوه متعددة . وانما الغرض هنا تلخيص المقصود .

واما (الثانى) وهو النفي ، فان ادراك الحقائق المتصورة المطلقة ليس موقوفاً على الحد لو فرض انها تعرف بالحد ، بل تحصل باسباب الادراك المعروفة

وقد تحصل من الكلام بالأسماء المفردة كما تحصل بالحد ، وربما كان الاسم فيها انفع من الحد ، وهذا ايضاً مقرر .

واما القياس فلا ريب انه يفيد التصديق اذا صحت مقدماته وتأليفهـا ؛ لكن الخطأ فيه من النفي من وجهين ايضاً .

(احدهما) ان حصول العلم التصديقي فى النفس ليس موقوفا على القياس بل يحصل بغير القياس .

(الثاني) ان القياس البرهاني ليست مواده منحصرة فيـما ذكروه فى الحسيات والوجـديات والبديهيات والنظريات والمتواترات والتجريبيات والحدسيات كما بينت هذا فى غير هذا الموضع ؛ والله اعلم .

وسئل

عن « كتب المنطق » . فأجاب :

أما « كتب المنطق » فتلك لا تشتمل على علم يؤمر به شرعاً ، وان كان قد ادى اجتهاد بعض الناس الى انه فرض على الكفاية ، وقال بعض الناس : ان العلوم لا تقوم إلا به ، كما ذكر ذلك ابو حامد فهذا غلط عظيم عقلاً وشرعاً .

أما « عقلاً » فان جميع عقلاء بني آدم من جميع اصناف المتكلمين فى العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني . واما « شرعاً » فانه من المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ان الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على اهل العلم والايمان .

واما هو فى نفسه فبعضه حق ، وبعضه باطل ، والحق الذي فيه كثير منه او اكثره لا يحتاج اليه ، والقدر الذي يحتاج اليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به . والبليد لا ينتفع به ، والذكي لا يحتاج اليه ، ومضرته على

من لم يكن خبيراً بعلوم الأنبياء اكثر من نفعه ؛ فان فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء ، وكانت سبب نفاقهم ، وفساد علومهم .

وقول من قال انه كله حق كلام باطل بل فى كلامهم في الحد ، والصفات الذاتية والعرضية ، واقسام القياس والبرهان ، ومواده من الفساد ما قد بيناه فى غير هذا الموضع وقد بين ذلك علماء المسلمين والله أعلم .

سئل شيخ الاسلام (١)

الامام العلامة تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رضي الله عنه عن « العقل » الذي للانسان هل هو عرض ؟ وما هي « الروح » المدبرة لجسده ؟ هل هي النفس ؟ وهل لها كيفية تعلم ؟ وهل هي عرض او جوهر ؟ وهل يعلم مسكنها من الجسد ؟ ومسكن العقل ؟

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين . « العقل » في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر ائمة المسلمين هو امر يقوم بالعاقل سواء سمي عرضاً او صفة ، ليس هو عيناً قائمة بنفسها ، سواء سمي جوهراً او جسماً او غير ذلك . وانما يوجد التعبير باسم « العقل » عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون فى العقل والنفس ، ويدعون ثبوت عقول عشرة كما يذكر ذلك من يذكره من اتباع ارسطو او غيره من المتفلسفة المشائين . ومن تلقى ذلك عنهم من المنتسبين الى الملل .

وقد بسط الكلام على هؤلاء فى غير هذا الموضع ، وبين ان ما يذكرونه

(١) تسمى : مسألة في العقل والنفس .

من العقول والنفوس والمجردات والمفارقات والجواهر العقلية لا يثبت لهم منه الا نفس الانسان ، وما يقوم بها من العلوم وتوابعها : فان اصل تسميتهم لهذه الأمور مفارقات هو مأخوذ من مفارقة النفس البدن بالموت ، وهذا امر صحيح فان نفس الميت تفارق بدنه بالموت ، وهذا مبنى على ان النفس قائمة بنفسها تبقى بعد فراق البدن بالموت منعمة او معذبة ، وهذا مذهب اهل الملل من المسلمين وغيرهم ، وهو قول الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر أئمة المسلمين ، وان كان كثير من اهل الكلام يزعمون ان النفس هي الحياة القائمة بالبدن .

ويقول بعضهم : هي جزء من اجزاء البدن كالريح المترددة فى البدن او البخار الخارج من القلب .

ففي الجملة النفس المفارقة للبدن بالموت ليست جزءاً من اجزاء البدن ولا صفة من صفات البدن عند سلف الامة وأئمتها . وانما يقول هذا وهذا من يقوله من اهل الكلام المبتدع المحدث من اتباع الجهمية والمعتزلة ونحوهم . والفلاسفة المشاؤون يقرون بأن النفس تبقى إذا فارقت البدن ؛ لكن يصفون النفس بصفات باطلة ، فيدعون انها إذا فارقت البدن كانت عقلا . والعقل عندهم هو المجرد عن المادة وعلائق المادة ، والمادة عندهم هي الجسم ، وقد يقولون : هو المجرد عن التعلق بالهيولى ، والهيولى فى لغتهم هو بمعنى المحل . ويقولون : المادة والصورة .

والعقل عندهم جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تتجدد له احوال البتة .

فحقيقة قولهم ان النفس إذا فارقت البدن لا يتجددلها حال من الأحوال لا علوم ولا تصورات . ولا سمع ولا بصر ولا إرادات . ولا فرح وسرور ولا غير ذلك مما قد يتجدد ويحدث ، بل تبقى عندهم على حال واحدة ازلاً وابداً كما يزعمونه فى العقل والنفس . ثم منهم من يقول : ان النفوس واحدة بالعين . ومنهم من يقول : هي متعددة . وفى كلامهم من الباطل ماليس هذا موضع بسطه .

وانما المقصود التنبيه على ما يناسب هذا الموضع : فهم يسمون ما اقترن بالمادة التى هي الهيولى وهي الجسم فى هذا الموضع نفساً كنفس الانسان المدبرة لبدنه . ويزعمون أن للفلك نفساً تحركه كما للناس نفوس ، لكن كان قدماؤهم يقولون : ان نفس الفلك عرض قائم بالفلك كنفوس البهائم ، وكمايقوم بالانسان الشهوة والغضب ، لكن طائفة منهم كابن سينا وغيره زعموا أن النفس الفلكية جوهر قائم بنفسه كنفس الانسان ، وما دامت نفس الانسان مدبرة لبدنه سموها نفساً ، فاذا فارقت سموها عقلا ؛ لأن العقل عندهم هو المجرد عن المادة وعن علائق المادة . وأما النفس فهي المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصريف .

وأصل تسميتهم هذه مجردات هو مأخوذ من كون الانسان يجرد الأمور العقلية الكلية عن الأمور الحسية المعينة . فانه إذا رأى افراداً للانسان كزيد وعمرو عقل قدراً مشتركاً بين الاناسي وبين الانسانية الكلية المشتركة المعقولة في قلبه . وإذا رأى الخيل والبغال والحمير وبهيمة الأنعام وغير ذلك من أفراد الحيوان عقل من ذلك قدراً كلياً مشتركاً بين الأفراد وهي الحيوانية الكلية المعقولة . وإذا رأى مع ذلك الحيوان والشجر والنبات عقل من ذلك قدراً مشتركاً كلياً وهو الجسم النامي المغتذي ، وقد يسمون ذلك النفس النباتية . وإذا رأى مع ذلك سائر الأجسام العلوية الفلكية والسفلية العنصرية عقل من ذلك قدراً مشتركاً كلياً هو الجسم العام المطلق ، وإذا رأى ما سوى ذلك من الموجودات عقل من ذلك قدراً مشتركاً كلياً وهو الوجود العام الكلي الذي ينقسم الى جوهر وعرض ، وهذا الوجود هو عندهم موضوع « العلم الأعلى » الناظر في الوجود ولواحقه . وهي « الفلسفة الأولى » و « الحكمة العليا » عندهم .

وهم يقسمون الوجود : الى جوهر وعرض والأعراض يجعلونها « تسعة أنواع » هذا هو الذي ذكره ارسطو واتباعه يجعلون هذا من جملة المنطق ؛ لان فيه المفردات التي تنتهي اليها الحدود المؤلفة وكذلك من سلك سبيلهم ممن صنف في هذا الباب كابن حزم وغيره .

واما ابن سينا واتباعه فقالوا : « الكلام في هذا لا يختص بالمنطق »

فأخرجوها منه وكذلك من سلك سبيل ابن سينا كابى حامد والسهروردي المقتول والرازي والآمدي وغيرهم . وهذه هي« المقولات العشر » التى يعبرون عنها بقولهم : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والاين ، ومتى ، والاضافة ، والوضع ، والملك ، وان يفعل ، وان ينفعل ، وقد جمعت فى بيتين وهي :

زيد الطويل الاسود بن مالك　　في داره بالامس كان متكي

فى يده سيف نضاه فانتضا　　فهذه عشر مقولات سوا

واكثر الناس من اتباعه وغير اتباعه انكروا حصر الاعراض فى تسعة أجناس وقالوا : إن هذا لايقوم عليه دليل . ويثبتون إمكان ردها الى ثلاثة وإلى غير ذلك من الاعداد . وجعلوا الجواهر « خمسة انواع » : الجسم والعقل والنفس ، والمادة ، والصورة .

فالجسم جوهر حسي ، والباقية جواهر عقلية ؛ لكن ما يذكرونه من الدليل على اثبات الجواهر العقلية انما يدل على ثبوتها في الاذهان لا فى الأعيان .

وهذه التى يسمونها « المجردات العقلية » ويقولون : الجواهر تنقسم الى ماديات، ومجردات، فالماديات القائمة بالمادة وهي الهيولى وهي الجسم، والمجردات هي المجردات عن المادة ، وهذه التى يسمونها المجردات أصلها هي هذه الامور

الكلية المعقولة فى نفس الانسان . كما ان المفارقات أصلها مفارقة النفس البدن. وهذان امران لا ينكران ؛ لكن ادعوا فى صفات النفس وأحوالها اموراً باطلة وادعوا ايضا ثبوت جواهر عقليه قائمة بأنفسها ويقولون فيها : العاقل ، والمعقول والعقل شيء واحد ، كما يقولون : مثل ذلك فى رب العالمين . فيقولون : هو عاقل ومعقول وعقل . وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ ولذة .

ويجعلون الصفة عين الموصوف ، ويجعلون كل صفة هي الاخرى ، فيجعلون نفس العقل الذي هو العلم نفس العاقل العالم ، ونفس العشق الذي هو الحب نفس العاشق المحب ، ونفس اللذة هي نفس العلم ونفس الحب ، ويجعلون القدرة والارادة هي نفس العلم ، فيجعلون العلم هو القدرة وهو الارادة وهو المحبة وهو اللذة، ويجعلون العالم المريد المحب الملتذ هو نفس العلم الذي هو نفس الارادة وهو نفس المحبة وهو نفس اللذة؟ فيجعلون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً، ويجعلون نفس الصفات المتنوعة هي نفس الذات الموصوفة، ثم يتناقضون فيثبتون له علما ليس هو نفس ذاته ، كما تناقض ابن سينا فى اشاراته. وغيره من محققيهم ، وبسط الكلام فى الرد عليهم بموضع آخر .

والمقصود أنهم يعبرون بلفظ العقل عن جوهر قائم بنفسه ، ويثبتون جواهر عقلية يسمونها المجردات والمفارقات للمادة ، واذا حقق الامر عليهم لم يكن عندهم غير نفس الانسان التى يسمونها الناطقة وغير ما يقوم بها من المعنى الذي يسمى عقلا .

وكان ارسطو واتباعه يسمون « الرب » عقلا وجوهراً ، وهو عنـدهم لا يعلم شيئاً سوى نفسه، ولا يريد شيئاً، ولا يفعل شيئاً، ويسمونه «المبدأ» و«العلة الاولى» لان الفلك عندهم متحرك للتشبه به او متحرك للشبه بالعقل، فحاجة الفلك عندهم الى العلة الاولى من جهة انه متشبه بها كما يتشبه المؤتم بالامام والتلميذ بالاستاذ . وقـد يقول : انه يحركه كما يحرك المعشوق عاشقه ، ليس عنـدهم انه ابدع شيئاً ولا فعل شيئاً ، ولا كانوا يسمونـه واجب الوجود ، ولا يقسمون الوجود الى واجب وممكن ، ويجعلون الممكن هو موجوداً قديماً أزلياً كالفلك عندهم .

وانما هذا فعل ابن سينا وأتباعه وهم خالفوا في ذلك سلفهم وجميع العقلاء وخالفوا أنفسهم ايضا فتناقضوا؛ فانهم صرحوا بمـا صرح به سلفهم وسائر العقلاء من ان الممكن الذي يمكن ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً ، لا يكون الا محدثاً مسبوقا بالعدم .

واما الازلي الذي لم يزل ولا يزال فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء ان يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم ، بل كل ماقبل الوجود والعدم لم يكن إلا محدثاً ، وهذا مما يستدل به على ان كل ما سوى الله فهو محدث مسبوق بالعدم كائن بعد ان لم يكن ، كما بسط فى موضعه .

لكن ابن سينا ومتبعوه تناقضوا فذكروا فى موضع آخر ان الوجود ينقسم الى : واجب ، وممكن . وان الممكن قد يكون قديماً ازلياً لم يزل ولا يزال يمتنع

عدمه، ويقولون : هو واجب بغيره وجعلوا الفلك من هذا النوع؛ فخرجوا عن اجماع العقلاء الذين وافقوهم عليه فى اثبات شيء ممكن يمكن ان يوجد وان لا يوجد وانه مع هذا يكون قديماً ازلياً ابدياً ممتنع العدم واجب الوجود بغيره فان هذا ممتنع عند جميع العقلاء . وذلك بين فى صريح العقل لمن تصور حقيقة الممكن الذي يقبل الوجود والعدم كما بسط فى موضعه .

وهؤلاء المتفلسفة انما تسلطوا على المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم : لأن هؤلاء لم يعرفوا حقيقة ما بعث الله به رسوله . ولم يحتجوا لما نصروه بحجج صحيحة فى المعقول . فقصر هؤلاء المتكلمون فى معرفة السمع والعقل . حتى قالوا : إن الله لم يزل لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدث ما حدث من غير تجدد سبب حادث ، وزعموا دوام امتناع كون الرب متكلماً بمشيئته ثم حدث ما حدث من غير تجدد سبب حادث ، وزعموا دوام امتناع كون الرب متكلما بمشيئته فعالاً لما يشاء ؛ لزعمهم امتناع دوام الحوادث ثم صار أئمتهم كالجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف الى امتناع دوامها فى المستقبل والماضي ، فقال الجهم : بفناء الجنة والنار ، وقال أبو الهذيل : بفناء حركاتها ، وانهم يبقون دائماً فى سكون ، ويزعم بعض من سلك هذه السبيل أن هذا هو مقتضى العقل ، وان كل ماله ابتداء فيجب ان يكون له انتهاء .

ولما رأوا الشرع قد جاء بدوام نعيم اهل الجنة كما قال تعالى : (أكلها

دائم وظلها) وقال : (إن هذا لرزقنا ماله من نفاد) ظنوا انه يجب تصديق الشرع فيما خالف فيـــه اهل العقل . ولم يعلموا ان الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة ، بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية . بل اذا تعارضت حجتان دل على فساد إحداهما أو فسادهما جميعاً .

وصـــار كثير منهم الى جواز دوام الحوادث فى المستقبل دون الماضي ، وذكروا فروعاً عرف حذاقهم ضعفها كما بسط في غير هـــذا الموضع ، وهو لزومهم أن يـــكون الرب كان غير قادر ثم صار قادراً من غير تجـــدد سبب يوجب كونه قادراً ، وانه لم يكن يمكنه أن يفعل ولا يتكلم بمشيئته ثم صـــار الفعل ممكنا له بدون سبب يوجب تجدد الامكان . وإذا ذكر لهم هذا قالوا: كان فى الأزل قادراً على مالم يزل ، فقيل لهم : القـــادر لا يكون قادراً مع كون المقدور ممتنعاً ، بل القدرة على الممتنع ممتنعة . وانمـــا يكون قادراً على ما يمكنه ان يفعله ، فاذا كان لم يزل قادراً فلم يزل يمكنه ان يفعل .

ولما كان اصل هؤلاء هذا صاروا فى كلام الله على ثلاثة اقوال .

(فرقة) قالت : الـــكلام لا يقوم بذات الرب بل لا يكون كلامـــه إلا مخلوقا ؛ لانه إما قديم واما حادث ، ويمتنع ان يكون قديمـــاً لانه متكلم بمشيئته وقدرته ، والقديم لا يكون بالقـــدرة والمشيئة ، واذا كان الـــكلام

بالقدرة والمشيئة كان مخلوقاً لا يقوم بذاته . إذ لو قام بذاته كانت قد قامت به الحوادث . والحوادث لا تقوم به . لانها لو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . قالوا : اذ بهذا الأصل أثبتنا حدوث الاجسام، وبه ثبت حدوث العالم.قالوا : ومعلوم ان مالم يسبق الحادث لم يكن قبله اما معه واما بعده . وما كان مع الحادث او بعده فهو حادث .

وكثير منهم لم يتفطن للفرق بين نوع الحوادث وبين الحادث المعين ، فان الحادث المعين والحوادث المحصورة يمتنع ان تكون ازلية دائمة ، وما لم يكن قبلها فهو إما معها وإما بعدها ، وما كان كذلك فهو حادث قطعاً . وهذا لا يخفى على أحد .

ولكن موضع النظر والنزاع «نوع الحوادث». وهو انه هل يمكن ان يكون النوع دائماً.فيكون الرب لا يزال يتكلم او يفعل بمشيئته وقدرته ام يمتنع ذلك؟ فلما تفطن لهذا الفرق طائفة قالوا : وهذا أيضاً ممتنع لامتناع حوادث لا أول لها ، وذكروا على ذلك حججاً كحجة التطبيق، وحجة امتناع انقضاء مالا نهاية له وأمثال ذلك. وقد ذكر عامة ماذكر فى هذا الباب وما يتعلق به فى مواضع غير هذا الموضع . ولكل مقام مقال .

واولئك المتفلسفة لما رأوا ان هذا القول مما يعلم بطلانه بصريح العقل ،وانه يمتنع حدوث الحوادث بدون سبب حادث ، ويمتنع كون الرب يصير فاعلا بعد

ان لم يكن، وان المؤثر التام يمتنع تخلف أثره عنه — ظنوا انهم إذا ابطلوا هذا القول فقد سلم لهم ما ادعوه من « قدم العالم » كالأفلاك وجنس المولدات ومواد العناصر. وضلوا ضلالاً عظيما خالفوا به صرائح العقول، وكذبوا به كل رسول.

فان الرسل مطبقون على ان كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد ان لم يكن. ليس مع الله شيء قديم بقدمه، وانه خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام. والعقول الصريحة تعلم ان الحوادث لا بد لها من محدث، فلو لم تكن الا العلة القديمة الازلية المستلزمة لمعلولها لم يكن فى العالم شيء من الحوادث. فان حدوث ذلك الحادث عن علة قديمة ازلية مستلزمة لمعلولها ممتنع فانه اذا كان معلولها لازماً لها كان قديماً معها لم يتأخر عنها، فلا يكون لشيء من الحوادث سبب اقتضى حدوثه فتكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث، وهؤلاء فروا من ان يحدثها القادر بغير سبب حادث، وذهبوا الى انها تحدث بغير محدث اصلا لا قادر ولا غير قادر. فكان ما فروا اليه شراً مما فروا منه، وكانوا شراً من المستجير من الرمضاء بالنار.

واعتقد هؤلاء أن المفعول المصنوع المبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً وأبداً لا يتقدم الفاعل عليه تقدماً زمانياً، وأولئك قالوا: بل المؤثر التام يتراخى عنه أثره ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه، فأقام الأولون الأدلة العقلية الصريحة على بطلان هذا، كما اقام هؤلاء الأدلة العقلية الصريحة

على بطلان قول الآخرين ، ولا ريب ان قول هؤلاء أهل المقارنة أشد فساداً ومناقضة لصريح المعقول . وصحيح المنقول ٠من قول اولئك أهل التراخي .

و (القول الثالث) الذي يدل عليه المعقول الصريح ويقر به عامة العقلاء ودل عليه الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة لم يهتد له الفريقان : وهو ان المؤثر التام يستلزم وقوع اثره عقب تأثره التام لا يقترن به ولا يتراخى ، كما اذا طلقت المرأة فطلقت . وأعتقت العبد فعتق . وكسرت الاناء فانكسر ، وقطعت الحبل فانقطع . فوقوع العتق والطلاق ليس مقارناً لنفس التطليق والاعتاق بحيث يكون معه ، ولا هو ايضاً متراخ عنه بل يكون عقبه متصلا به ٠ وقد يقال هو معه ومفارق له باعتبار انه يكون عقبه متصلا به ٠ كما يقال : هو بعده متأخر عنه باعتبار انه انما يكون عقب التأثير التام . ولهذا قال تعالى : (إنما أمره إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) فهو سبحانه يكون ما يشاء تكوينه فاذا كونه كان عقب تكوينه متصلا به ، لا يكون مع تكوينه في الزمان ٠ولا يكون متراخياً عن تكوينه بينهما فصل في الزمان ؛ بل يكون متصلا بتكوينه كاتصال اجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض .

وهذا مما يستدل به على ان كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن وان قيل مع ذلك بدوام فاعليته ومتكلميته ، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع .

و (المقصود هنا) ان هذا هو اصل من قال القرآن محدث ، ومن قال ان الرب لم يقم به كلام ولا إرادة ، بل ولا علم ، بل ولا حياة . ولا قدرة ولا شيء من الصفات . فلما ظهر فساد هذا القول شرعاً وعقلا قالت طائفة ممن وافقهم على أصل مذهبهم : هو لا يتكلم بمشيئته وقدرته بل كلامه امر لازم لذاته كما تلزم ذاته الحياة . ثم منهم من قال : هو معنى واحد لامتناع اجتماع معاني لا نهاية لها في آن واحد ، وامتناع تخصيصه بعدد دون عدد ، وقالوا : ذلك المعنى هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان انجيلا . وقالوا : ان الأمر والنهي صفات للكلام لا انواع له . فان معنى « آية الكرسي» و «آية الدين» و (قل هو الله احد) و (تبت يدا أبي لهب) معنى واحد .

فقال جمهور العقلاء لهم : تصور هذا القول يوجب العلم بفساده ، وقالوا لهم : موسى سمع كلام الله كله او بعضه . إن قلتم كله لزم ان يكون قد علم علم الله . وإن قلتم بعضه فقد تبعض . وقالوا لهم : اذا جوزتم ان تكون حقيقة الخبر هي حقيقة الأمر ، وحقيقة النهي عن كل منهى عنه . والامر بكل مأمور به هو حقيقة الخبر عن كل مخبر عنه ، فجوزوا ان تكون حقيقة العلم هي حقيقة القدرة وحقيقة القدرة هي حقيقة الارادة . فاعترف حذاقهم بأن هذا لازم لهم لا محيد لهم عنه ، ولزمهم امكان ان تكون حقيقة الذات هي حقيقة الصفات ، وحقيقة الوجود الواجب هي حقيقة الوجوب الممكن ، والتزم ذلك طائفة منهم فقالوا :

الوجود واحد ، وعين الوجود الواجب القديم الخالق هو عين الوجود الممكن المخلوق المحدث .

وهذا اصل قول القائلين بوحدة الوجود كابن عربي الطائي وابن سبعين واتباعهما كما بسط في مواضع .

ومن هؤلاء القائلين بأنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته مع قيام الكلام به من قال : كلامه المعين حروف واصوات معينة قديمة ازلية لم تزل ولا تزال . وزعموا ان كلا من القرآن والتوراة والانجيل حروف واصوات قديمة ازلية لم تزل ولا تزال ، فقال لهم جمهور العقلاء : معلوم بالاضطرار ان الباء قبل السين والسين قبل الميم فكيف يكونان معاً ازلاً وابداً ، ومعلوم ان الصوت المعين لا يبقى زمانين فكيف يكون ازلياً لم يزل ولا يزال .

فقالت (الطائفة الثالثة) — ممن سلك مسلك اولئك المتكلمين — بل نقول انه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع السلف والائمة ، وان لزم من ذلك قيام الحوادث به فلا محذور فى ذلك لا شرعاً ولا عقلا ، بل هذا لازم لجميع طوائف العقلاء ، وعليه دلت النصوص الكثيرة، واقوال السلف والائمة . ونقول : انه يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي ، وانه نادى موسى بصوت سمعه موسى كما دلت على ذلك النصوص واقوال السلف ، لكن نقول انه لم يكن فى الازل متكلماً . ويمتنع ان

يكون لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته لان ذلك يستلزم حوادث لااول لها . وهو اصل هؤلاء .

فقيل لهم : معلوم ان الكلام صفة كمال لا صفة نقص ، وان من يتكلم بمشيئته وقدرته اكمل ممن لا يكون قادراً على الكلام بمشيئته وقدرته . وحينئذ فمن لم يزل متكلماً بمشيئته اكمل ممن صار قادراً على الكلام بعد ان كان لا يمكنه ان يتكلم .

وقالوا لهم : إذا قلتم تكلم بعد ان كان الكلام ممتنعاً من غير ان يكون هناك سبب اوجب تجدد قدرته وتجدد إمكان الكلام له ، قلتم انه لم يزل غير قادر على الكلام ولم يزل الكلام غير ممكن له ، ثم صار قادراً يمكنه ان يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء ، وهذا مخالفة لصريح العقل ، وسلب لصفات الكمال عن الباري ، وجعله مثل المخلوق الذي صار قادراً على الكلام بعد ان لم يكن قادراً عليه .

والسلف والائمة نصوا على ان الرب تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وكما شاء كما نص على ذلك عبد الله بن المبارك واحمد بن حنبل وغيرهم من ائمة الدين وسلف المسلمين ، وهم الذين قالوا بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق . لم يقل احد منهم انه لا يتكلم بمشيئته وقدرته . ولا قال احد منهم انه مخلوق بائن

عنه . ولا قال احد منهم انه صار متكلما او قادراً على الكلام بعد ان لم يكن كذلك . وقد بسطت هذه الامور فى موضع آخر .

و (المقصود) ان هذه الأقوال التى قالها هؤلاء المتكلمون من الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية والسالمية ، ومن وافقهم من المتأخرين الذين انتسبوا الى بعض الأئمة الأربعة وخالفوا بها إجماع السلف والأئمة ، وما جاء به الكتاب والسنة،وخالفوا بها صريح المعقول الذي فطر الله عليه عباده هي التى سلطت اولئك المتفلسفة الدهرية عليهم . لكن قول الفلاسفة اعظم فساداً في المعقول والمنقول .

فصل

و (المقصود هنا) ان اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة ، وهو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل . وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى : (لعلكم تعقلون) . وقوله : (افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) . وقوله : (قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون) ونحو ذلك مما يدل على ان العقل مصدر عقل يعقل عقلا ، وإذا كان كذلك فالعقل لايسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه . ولا العمل بلا علم؛ بل إنما يسمى به العلم

الذي يعمل به والعمل بالعلم . ولهذا قال أهل النار : (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) وقال تعالى : (أو لم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) .

والعقل المشروط فى التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الانسان بين ما ينفعه وما يضره . فالمجنون الذي لا يميز بين الدراهم والفلوس ، ولا بين أيام الأسبوع ، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقل . أما من فهم الكلام وميز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل .

ثم من الناس من يقول : العقل هو علوم ضرورية ، ومنهم من يقول : العقل هو العمل بموجب تلك العلوم .

والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا ، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي فى الانسان التى بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار ، كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما : ان العقل غريزة . وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء ، كما أن فى العين قوة بها يبصر ؛ وفى اللسان قوة بها يذوق . وفى الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء .

ومن الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع

ينكرون الأسباب أيضاً ويقولون : ان الله يفعل عندهـا لا بها . فيقولون : ان الله لا يشبع بالخبز ولا يروى بالمـاء ولا ينبت الزرع بالماء بل يفعل عنده لابه . وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة واجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس ؛ فان الله قال فى كتابه : (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنـا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) فأخبر أنه ينزل المـاء بالسحاب،ويخرج الثمر بالماء . وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحي به الأرض بعد موتها) وقال : (وأنزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنـا به جنات وحب الحصيد) وقال : (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) وقال : (قـد جاءكم من الله نور وكتـاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وقال : (فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً . يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً) ومثل هذا فى القرآن كثير .

والناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض ، كما يعلمون ان الشبع يحصل بالأكل لا بالعد ، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال : (وجعلنـا من الماء كل شيء حي) وان الحيوان يروى بشرب الماء لا بالمشي،ومثل ذلك كثير ، ولبسط هذه المسائل موضع آخر .

فصـــل

والروح المدبرة للبدن التى تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه ، وهي النفس التى تفارقه بالموت ، قال النبى صلى الله عليه وسلم لما نام عن الصلاة : « ان الله قبض ارواحنا حيث شاء وردها حيث شاء » وقال له بلال : يارسول الله ! أخذ بنفسي الذي اخذ بنفسك ، وقال تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتهـا والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى اجل مسمى)

قال ابن عباس وأكثر المفسرين : يقبضها قبضين : قبض الموت ، وقبض النوم ثم فى النوم يقبض التى تموت ويرسل الأخرى الى أجـل مسمى حتى يأتى أجلها وقت الموت .

وقد ثبت فى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام : « باسمك ربي وضعت جنبي وبك ارفعه ان امسكت نفسي فاغفر لها وارحمها ، وان ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين » وقد ثبت في الصحيح : « أن الشهداء جعل الله ارواحهم فى حواصل طير خضر تسرح

فى الجنة ثم تأوى الى قنـاديل معلقة بالعرش » وثبت ايضاً بأسانيد صحيحة : « ان الانسان اذا قبضت روحه فتقول الملائكة اخرجي ايتهـا النفس الطيبة كانت فى الجسد الطيب اخرجي راضية مرضياً عنك . ويقـال اخرجي ايتهـا النفس الخبيثة كانت فى الجسـد الخبيث اخرجي ساخطـة مسخوطاً عليك » وفى الحديث الآخر : « نسمة المؤمن طائر تعلق من ثمر الجنـة ثم تأوى الى قناديل معلقة بالعرش » فسماها نسمة .

وكذلك فى الحديث الصحيح حديث المعراج : « ان آدم عليه السلام قبل يمينه أسودة وقبل شماله أسودة فاذا نظر قبل يمينـه ضحك واذا نظر قبل شماله بكى » وان جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسـلم : « هـذه الاسودة نسم بنيه : عن يمينه السعداء ، وعن يساره الأشقيـاء » وفي حديث على : « والذي فلق الحبـة وبرأ النسمة » وفى الحديث الصحيح : « إن الروح إذا قبض تبعه البصر » فقد سمى المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحا ونفسا . وسمى المعروج به الى السماء روحا ونفساً . لكن يسمى نفساً باعتبـار تدبيره للبدن ويسمى روحا باعتبار لطفه ، فان لفظ « الروح » يقتضى اللطف ولهذا تسمى الريح روحا . وقال النبي صلى الله عليـه وسلم : « الريح من روح الله » اي من الروح التى خلقها الله فاضافة الروح الى الله إضافة ملك لا إضافة وصف ، إذ كل مايضاف إلى الله،ان كان عيناً قائمة بنفسها فهو ملك له ، وان كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به فهو صفة لله .

فالاول كقوله : (ناقة الله وسقياها) وقوله : (فأرسلنا إليها روحنا) وهو جبريل : (فتمثل لها بشراً سوياً قالت إني اعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً قال إنما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً) وقال : (ومريم ابنة عمران التى احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا) وقال عن آدم : (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)

والثانى كقولنا : علم الله وكلام الله وقدرة الله وحياة الله وامر الله ، لكن قد يعبر بلفظ المصدر عن المفعول به فيسمى المعلوم علماً ، والمقدور قدرة والمأمور به امراً . والمخلوق بالكلمة كلمة ، فيكون ذلك مخلوقاً . كقوله : (أتى امر الله فلا تستعجلوه) وقوله : (إنا نبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً فى الدنيا والآخرة) وقوله : (إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها إلى مريم وروح منه) ومن هذا الباب قوله : « إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة . انزل منها رحمة واحدة وامسك عنده تسعة وتسعين رحمة فاذا كان يوم القيامة جمع هذه الى تلك فرحم بها عباده » ومنه قوله فى الحديث الصحيح للجنة : « انت رحمتى ارحم بك من اشاء من عبادي » كما قال للنار : « انت عذابي اعذب بك من اشاء ولكل واحدة منكما ملؤها » .

فصـــــل

ولكن لفظ « الروح ، والنفس » يعبر بهما عن عدة معان : فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن ، والهـواء الداخل فيـه ، ويراد بالروح البخار الخـارج من تجويف القلب من سويداه الساري فى العروق ، وهـو الذي تسميه الأطباء الروح ويسمى الروح الحيواني . فهذان المعنيان غير الروح التى تفارق بالموت التى هي النفس .

ويراد بنفس الشيء ذاته وعينه كما يقال رأيت زيداً نفسه وعينه ، وقد قال تعالى : (تعلم ما فى نفسي ولا اعلم مافى نفسك) وقال : (كتب ربـكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى : (ويحذركم الله نفسه) وفى الحديث الصحيـح انه قال لأم المؤمنين : « لقد قلت بعـدك اربـع كلمات لو وزن بما قلتيه لوزنتهن سبحان الله عدد خلقه سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضا نفسه ، سبحان الله مداد كلماته» وفي الحديث الصحيح الالهي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حـين يذكرني، ان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسي ، وان ذكرنى فى ملأ ذكرته في ملأ خير منهم » .

فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور: العلماء الله نفسه الـتى

هي ذاته المتصفة بصفاته ليس المراد بها ذاتا منفكة عن الصفات ولا المراد بها صفة للذات . وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات ، كما يظن طائفة انها الذات المجردة عن الصفات وكلا القولين خطأ .

وقد يراد بلفظ النفس الدم الذي يكون في الحيوان كقول الفقهاء « ماله نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة » ومنه يقال نفست المرأة إذا حاضت ، ونفست إذا نفسها ولدها ، ومنه قيل النفساء ومنه قول الشاعر :

تسيل على حد الظباة نفوسنا وليست على غير الظباة تسيل

فهذان المعنيان بالنفس ليساهما معنى الروح ، ويراد بالنفس عند كثير من المتأخرين صفاتها المذمومة ، فيقال : فلان له نفس ، ويقال : اترك نفسك ، ومنه قول أبي مرثد « رأيت رب العزة فى المنام فقلت اي رب كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك » ومعلوم انه لا يترك ذاته وانما يترك هواها وافعالها المذمومة ، ومثل هذا كثير فى الكلام ، يقال فلان له لسان. فلان له يد طويلة ، فلان له قلب ، يراد بذلك لسان ناطق ، ويد عاملة صانعة ، وقلب حي عارف بالحق مريد له ، قال تعالى : (ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد) .

كذلك النفس لما كانت حال تعلقها بالبدن يكثر عليها اتباع هواها صار

لفظ « النفس » يعبر به عن النفس المتبعة لهواها او عن اتباعها الهوى بخلاف لفظ « الروح » فانها لا يعبر بهـا عن ذلك إذ كان لفظ « الروح » ليس هو باعتبار تدبيرها للبدن .

ويقال النفوس ثلاثة انواع :

وهي « النفس الأمارة بالسوء » التي يغلب عليهـا اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي .

و « النفس اللوامة » وهي التي تذنب وتتوب فعنها خـير وشر لكن إذا فعلت الشر تابت وأنابت ، فتسمى لوامـة . لأنها تلوم صاحبها على الذنوب، ولأنها تتلوم اي تتردد بين الخير والشر .

و « النفس المطمئنة » وهي التي تحب الخـير والحسنات وتريده وتبغض الشر والسيئات وتكره ذلك وقـد صار ذلك لهـا خلقاً وعادة وملكة . فهذه صفات وأحوال لذات واحـدة ، والا فالنفس التي لكل انسان هي نفس واحدة ، وهذا امر يجده الانسان من نفسه .

وقد قال طائفـة من المتفلسفة الأطباء: ان النفوس ثلاثـة : نباتية محلهـا الكبد ؛ وحيوانية محلها القلب ، وناطقية محلهـا الدماغ . وهذا ان ارادوا به انها ثلاث قوى تتعلق بهذه الأعضاء فهذا مسلم . وان ارادوا انها ثلاثة اعيـان قائمة بأنفسها فهذا غلط بين .

فصـــــل

واما قول السائل : « هل لها كيفيه تعلم ؟ »

فهذا سؤال مجمل ، إن اراد انه يعلم مايعلم من صفاتها واحوالها فهذا مما يعلم ، وان اراد انها هل لهـا مثل من جنس مايشهده من الأجسام ، او هل لها من جنس شيء من ذلك ؟ .فان اراد ذلك فليس كـذلك ، فانها ليست من جنس العناصر : المـاء والهواء والنار والتراب ، ولا من جنس ابدان الحيوان والنبات والمعدن ، ولا من جنس الأفـلاك والكواكب ، فليس لها نظـير مشهود ولا جنس معهود : ولهذا يقال : انه لايعلم كيفيتها . ويقال انه « من عرف نفسه عرف ربـه » من جهة الاعتبار ، ومن جهة المقابلة ، ومن جهة الامتناع .

فاما « الاعتبار » فانه يعلم الانسان انه حي عليم قدير سميع بصير متـكلم ، فيتوصل بذلك الى ان يفهم ما اخبر الله به عن نفسه من انـه حي عليم قدير سميع بصير . فانه لو لم يتصور لهذه المعانى من نفسه ونظره اليـه لم يمكن ان يفهم ماغاب عنه ، كما انه لو لا تصوره لمـا فى الدنيـا : من العسل ، واللبن ،

والماء ، والخمر ، والحرير ، والذهب ، والفضة . لما امكنه ان يتصور ما اخبر به من ذلك من الغيب ؛ لكن لايلزم ان يكون الغيب مثل الشهادة فقد قال ابن عباس رضي الله عنه : « ليس فى الدنيا مما فى الجنة الا الأسماء » .

فان هذه الحقائق التى اخبر بها انها فى الجنة ليست مماثلة لهذه الموجودات فى الدنيا ، بحيث يجوز على هذه مايجوز على تلك ، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع عليها مايمتنع عليها، وتكون مادتها مادتها وتستحيل استحالتها، فانا نعلم ان ماء الجنة لايفسد ويأسن . ولبنها لا يتغير طعمه ، وخمرها لا يصدع شاربها ولا ينزف عقله ، فان ماءها ليس نابعاً من تراب ، ولا نازلاً من سحاب مثل ما فى الدنيا ، ولبنها ليس مخلوقا من انعام كما في الدنيا ؛ وامثال ذلك ؛ فاذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم ؛ وبينهما قدر مشترك وتشابه ؛ علم به معنى ما خوطبنا به مع ان الحقيقة ليست مثل الحقيقة فالخالق جل جلاله ابعد عن مماثلة مخلوقاته مما فى الجنة لما فى الدنيا .

فاذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير : لم يلزم ان يكون مماثلاً لخلقه إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه اعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق وكل واحد من صغار الحيوان لها حياة وقوة وعمل وليست مماثلة للملائكة المخلوقين ؛ فكيف يماثل رب العالمين شيئاً من المخلوقين .

والله سبحانه وتعالى سمى نفسه وصفاته بأسماء ، وسمى بها بعض المخلوقات . فسمى نفسه حياً عليما سميعاً بصيراً عزيزاً جباراً متكبراً

ملكا رؤوفاً رحيما ؛ وسمى بعض عباده عليما وبعضهم حليما وبعضهم رؤوفاً رحيما ؛ وبعضهم سميعاً بصيراً ؛ وبعضهم ملكا ؛ وبعضهم عزيزاً ؛ وبعضهم جباراً متكبراً . ومعلوم انه ليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم ولا السميع كالسميع ؛ وهكذا فى سائر الاسماء ؛ قال سبحانه وتعالى : (ان الله كان عليما حكيما) وقال : (وبشرناه بغلام عليم) وقال : (انه كان حليما غفوراً) وقال: (فبشرناه بغلام حليم) وقال : (ان الله بالناس لرؤوف رحيم) وقال : (بالمؤمنين رؤف رحيم) وقال : (ان الله كان سميعاً بصيراً) وقال تعالى : (أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً) وكذلك سائر ماذكر ؛ لكن الانسان يعتبر بما عرفه مالم يعرفه ، ولولا ذلك لا نسدت عليه طرق المعارف للأمور الغائبة .

واما من جهة « المقابلة » فيقال : من عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية، ومن عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالغنى، ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة. ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم، ومن عرف نفسه بالذل عرف ربه بالعز ، وهكذا أمثال ذلك ، لأن العبد ليس له من نفسه الا العدم وصفات النقص كلها ترجع الى العدم . واما الرب تعالى فله صفات الكمال وهي من لوازم ذاته يمتنع انفكاكه عن صفات الكمال أزلاً وأبداً ، ويمتنع عدمها لأنه واجب الوجود ازلاً وابداً ، وصفات كماله من لوازم ذاته ، ويمتنع ارتفاع اللازم الا بارتفاع الملزوم ، فلا يعد شيء من صفات كماله إلا بعد ذاته

وذاته يمتنع عليها العدم فيمتنع على شيء من صفات كماله العدم .

واما من جهة « العجز والامتناع » فانـه يقال : إذا كانت نفس الانسان التى هي اقرب الأشياء اليـه بل هي هويته وهو لايعرف كيفيتها ولا يحيط علما بحقيقتها . فالخالق جل جلاله اولى ان لا يعلم العبد كيفيته ولا يحيط علما بحقيقته ولهـذا قال افضل الخلق واعلمهم بربه صلى الله عليـه وسلم : « اللهم انى اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتـك وبك منك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك » وثبت فى صحيح مسلم وغيره : انـه كان يقول هذا فى سجوده . وقد روى الترمذي وغيره : انه كان يقوله فى قنوت الوتر» وان كان فى هذا الحديث نظر فالأول صحيح ثابت .

فصـــل

واما سؤال السائل : هل هو جوهر او عرض ؟

فلفظ « الجوهر » فيه اجمال ، ومعلوم انه لم يرد بالسؤال الجوهر فى اللغة مع انه قد قيل إن لفظ « الجوهر » ليس من لغـة العرب وانه معرب ، وإنما اراد السائـل الجوهـر فى الاصطلاح مـن تقسيم الموجـودات الى جوهر وعرض .

وهؤلاء منهم من يريد بالجوهر المتحيز . فيكون الجسم المتحيز عندهم جوهراً ، وقد يريدون به الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ .

والعقلاء متنازعون فى إثبات هذا : وهو أن الأجسام هل هي مركبة من الجواهر المفردة ؟ ام من المادة والصورة ؟ ام ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا على ثلاثة اقوال :

أصحها « الثالث » انهـا ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ، ولا من المادة والصورة ، وهـذا قول كثير من طوائف اهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجـارية والكلابية وكثير من الكرامية ، وهو قول جمهور الفقهاء واهل الحديث والصوفية وغيرهم ، بل هو قول اكثر العقلاء كما قـد بسط في موضعه .

والقائلون بأن لفظ « الجوهر » يقال على المتحيز متنازعون : هل يمكن وجود جوهر ليس بمتحيز ؟ ثم هؤلاء منهم من يقول : كـل موجود فاما جوهر واما عرض ، ويدخل الموجود الواجب فى مسمى الجوهر . ومن هؤلاء من يقول : كل موجود فاما جسم او عرض ، ويدخل الموجود الواجب فى مسمى الجسم ، وقد قال بهذا وبهـذا طائفة من نظار المسلمين وغيرهم . ومن المتفلسفة والنصارى من يسميه جوهراً ولا يسميـه جسما . وحكى عن بعض نظار المسلمين أنه يسميه جسما ولا يسميه جوهراً . إلا أن الجسم عنده

هو المشار إليه او القائم بنفسه ؛ والجوهر عنده هو الجوهر الفرد .

ولفظ « العرض » في اللغة له معنى، وهو ما يعرض ويزول كما قال تعالى : (يأخذون عرض هـذا الأدنى) وعند اهل الاصطلاح الكلامي قد يراد بالعرض ما يقوم بغيره مطلقاً، وقد يراد به ما يقوم بالجسم من الصفات، ويراد به في غير هذا الاصطلاح امور اخرى .

ومعلوم ان مذهب السلف والائمة وعامة اهل السنة والجماعة اثبات صفات الله ، وان له علماً وقدرة وحياة وكلاماً ، ويسمون هذه الصفات ، ثم منهم من يقول : هي صفات وليست اعراضاً ؛ لأن العرض لايبقى زمانين وهـذه باقية ، ومنهم من يقول بل تسمى اعراضاً لان العرض قد يبقى ، وقول من قال : ان كل عرض لا يبقى زمانين قول ضعيف ، واذا كانت الصفات الباقية تسمى اعراضاً جاز ان تسمى هذه اعراضاً : ومنهم من يقول : انا لا اطلق ذلك بناء على ان الاطلاق مستنده الشرع .

والناس متنازعون هل يسمى الله بما صح معناه في اللغة والعقل والشرع ، وإن لم يرد باطلاقه نص ولا اجماع ام لا يطلق إلا ما اطلق نص او اجماع، على قولين مشهورين .

وعامة النظار يطلقون مالا نص في اطلاقه ولا اجماع كلفظ القديم والذات

ونحو ذلك ، ومن الناس من يفصل بين الأسماء التى يدعى بها ، وبين ما يخبر به عنه للحاجة ، فهو سبحانه انما يدعى بالاسماء الحسنى كما قال : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها)

واما إذا احتيج إلى الاخبار عنـــه مثل ان يقال : ليس هو بقديم ولا موجود ولا ذات قائمة بنفسها ، ونحو ذلك ، فقيل فى تحقيق الاثبـات بل هو سبحانه قديم موجود وهو ذات قائمة بنفسها ، وقيل ليس بشيء ، فقيل بل هو شيء فهذا سائغ ، وان كان لا يدعى بمثل هذه الأسماءالتى ليس فيها مايدل على المدح كقول القائل : ياشيء إذ كان هذا لفظاً يعم كل موجود ، وكذلك لفـظ « ذات وموجود » ونحو ذلـك؛إلا إذا سمى بالموجود الذي يجـده من طلبـه كقوله : (ووجد الله عنده) فهذا اخص من الموجود الذي يعم الخالق والمخلوق .

إذا تبين هـذا، فالنفس ــ وهي الروح المدبرة لبدن الانسان ــ هي من باب ما يقوم بنفسه التى تسمى جوهراً وعيناً قائمة بنفسهـا ، ليست من باب الأعراض التى هي صفات قائمة بغيرها .

واما التعبير عنها بلفظ « الجوهر » « والجسم » ففيه نزاع بعضه اصطلاحي وبعضه معنوي . فمن عنى بالجوهر القائم بنفسه فهي جوهر ، ومن عنى بالجسم ما يشار إليه وقال انه يشار إليها فهي عنده جسم ، ومن عنى بالجسم المركب

من الجواهر المفردة او المادة والصورة فبعض هؤلاء قال انها جسم ايضاً .ومن عنى بالجوهر المتحيز القابل للقسمة فمنهم من يقول انها جوهر ، والصواب انها ليست مركبة من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة ، وليست من جنس الاجسام المتحيزات المشهودة المعهودة ، واما الاشـارة إليها فانه يشار إليهـا وتصعد وتنزل وتخرج من البدن وتسل منه ، كما جاءت بذلك النصوص ودلت عليه الشواهد العقلية .

فصـــــل

واما قول القائل ، اين مسكنها من الجسد ؟

فلا اختصـاص للروح بشيء من الجسد ، بل هي سارية فى الجسد كما تسري الحياة التى هي عرض فى جميع الجسد ، فان الحياة مشروطة بالروح ، فاذا كانت الروح فى الجسد كان فيه حياة ، وإذا فارقته الروح فارقته الحياة .

فصـــــل

واما قوله : اين مسكن العقل فيه ؟

فالعقل قائم بنفس الانسان التى تعقل ، واما من البدن فهو متعلق بقلبه كما قال تعالى : (أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) وقيل لابن عباس : بماذا نلت العلم : قال : « بلسان سؤول وقلب عقول »

لكن لفظ « القلب » قد يراد به المضغة الصنوبرية الشكل التى في الجانب الأيسر من البدن ، التى جوفها علقة سوداء، كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم : « ان فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد » . وقد يراد بالقلب باطن الانسان مطلقاً ، فان قلب الشيء باطنه ، كقلب الحنطة واللوزة والجوزة ونحو ذلك ، ومنه سمى القليب قليباً لأنه اخرج قلبه وهو باطنه ، وعلى هذا فاذا اريد بالقلب هذا فالعقل متعلق بدماغه ايضاً ، ولهذا قيل : ان العقل فى الدماغ ، كما يقوله كثير من الاطباء ، ونقل ذلك عن الامام احمد ، ويقول طائفة من اصحابه : ان اصل العقل فى القلب ، فاذا كمل انتهى الى الدماغ .

والتحقيق ان الروح التى هي النفس لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف

من العقل به يتعلق بهذا وهذا ، لكن مبدأ الفكر والنظر فى الدماغ ، ومبدأ الارادة فى القلب .

والعقل يراد به العلم ، ويراد به العمل ، فالعلم والعمل الاختياري اصله الارادة ، واصل الارادة فى القلب ، والمريد لا يكون مريداً إلا بعد تصور المراد ، فلا بد ان يكون القلب متصوراً ، فيكون منه هذا وهذا ، ويبتدىء ذلك من الدماغ ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ ، فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء ، وكلا القولين له وجه صحيح . وهذا مقدار ما وسعته هذه الاوراق والله اعلم .

سئل الشيخ رحمه الله

أيما افضل العلم . او العقل ؟

فأجاب :

ان اريد بالعلم علم الله تعالى الذي أنزله الله تعالى وهو الكتاب كما قال تعالى : (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) فهذا افضل من عقل الانسان ؛ لأن هذا صفة الخالق والعقل صفة المخلوق ، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق .

وان اريد بالعقل ان يعقل العبد امره ونهيه ، فيفعل ما امر به ويترك ما نهى عنه ، فهذا العقل يدخل صاحبه به الجنة . وهو أفضل من العلم الذي لا يدخل صاحبه به الجنة . كمن يعلم ولا يعمل .

وان اريد العقل الغريزة التى جعلها الله فى العبد التى ينال بها العلم والعمل ، فالذي يحصل به افضل ؛ لأن العلم هو المقصود به ، وغريزة العقل وسيلة إليه . والمقاصد افضل من وسائلها .

وان اريد بالعقل العلوم التى تحصل بالغريزة فهذه من العلم فلا يقال : أيما

افضل العلم او العقل ، ولكن يقال ايما افضل هذا العلم او هذا العلم . فالعلوم بعضها افضل من بعض . فالعلم بالله افضل من العلم بخلقه . ولهذا كانت آية الكرسي افضل آية فى القرآن ؛ لأنها صفة الله تعالى . وكانت : (قل هو الله احد) تعدل ثلث القرآن ؛ لأن القرآن «ثلاثة اثلاث» : ثلث توحيد ، وثلث قصص ، وثلث امر ونهي . وثلث التوحيد افضل من غيره .

والجواب فى هذه المسألة مسألة العلم والعقل ، لا بد فيه من التفصيل ؛ لأن كل واحد من الاسمين يحتمل معان كثيرة . فلا يجوز إطلاق الجواب بلا تفصيل ، ولهذا كثر النزاع فيها لمن لم يفصل ، ومن فصل الجواب فقد اصاب . والله اعلم .

وقال شيخ الاسلام

العالم العلامة شيخ الاسلام تقي الدين ابو العبـاس احمد بن تيمية الحراني قدس الله روحه ونور ضريحه :

فصـــــل

ثم إن الله سبحانه وتعالى خلق القلب للانسان يعلم به الأشياء ، كما خلق له العين يرى بها الأشياء ، والاذن يسمع بها الاشياء ، كما خلق له سبحانه كل عضو من اعضائه لامر من الامور ، وعمل من الاعمال . فاليد للبطش ، والرجل للسعي ، واللسان للنطق ، والفم للذوق ، والانف للشم ، والجلد للمس ، وكذلك سائر الاعضاء الباطنة والظاهرة .

فاذا استعمل الانسان العضو فيما خلق له واعد لاجـله فذلك هو الحق القائم والعدل الذي قامت به السموات والارض ، وكان ذلك خيراً وصلاحـاً لذلك العضو ولربه وللشيء الذي استعمل فيه ، وذلك الانسان الصـالح

هو الذي استقام حاله و (اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) .

وإذا لم يستعمل العضو فى حقه بل ترك بطالاً فذلك خسران ، وصاحبه مغبون ، وإن استعمل فى خلاف ما خلق له فهو الضلال والهلاك ، وصاحبه من الذين بدلوا نعمة الله كفراً .

ثم ان سيد الاعضاء ورأسها هو القلب : كما سمي قلباً . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « الاسلام علانيه والايمان فى القلب ثم اشار بيده الى صدره وقال الا إن التقوى ها هنا الا إن التقوى ها هنا » .

وإذ قد خلق القلب لان يعلم به فتوجهه نحو الاشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر ، كما ان اقبال الاذن على الكلام ابتغاء سمعه هو الاصغاء والاستماع ، وانصراف الطرف الى الاشياء طلباً لرؤيتها هو النظر . فالفكر للقلب ، كالاصغاء للأذن ، ومثله نظر العينين فيما سبق ، وإذا علم ما نظر فيه فذاك مطلوبه . كما ان الاذن كذلك إذا سمعت ما اصغت إليه ، او العين إذا ابصرت ما نظرت إليه . وكم من ناظر مفكر لم يحصل العلم ولم ينله كما انه كم من ناظر إلى الهلال لا يبصره ومستمع إلى صوت لا يسمعه .

وعكسه من يؤتى علماً بشيء لم ينظر فيه ولم تسبق منه إليه سابقة تفكير فيه ، كمن فاجأته رؤية الهلال من غير قصد إليه او سمع قولاً من غير أن يصغي إليه ، وذلك كله لا لأن القلب بنفسه يقبل العلم ، وإنما الأمر موقوف على شرائط واستعداد قد يكون فعلاً من الانسان فيكون مطلوباً ، وقد يأتي فضلاً من الله فيكون موهوباً .

فصلاح القلب وحقه والذي خلق من أجله هو ان يعقل الأشياء . لا اقول أن يعلمها فقط ، فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلاً له ، بل غافلا عنه ملغياً له ، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته فى قلبه . فيكون وقت الحاجة إليه غنياً فيطابق عمله قوله ، وباطنه ظاهره ، وذلك هو الذي أوتي الحكمة . (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) . وقال ابو الدردا : إن من الناس من يؤتى علماً ولا يؤتى حكماً ، وان شداد بن أوس ممن اوتي علماً وحكماً .

وهذا مع ان الناس متباينون فى نفس عقلهم الأشياء من بين كامل وناقص ، وفيما يعقلونه من بين قليل وكثير . وجليل ودقيق ، وغير ذلك .

ثم هذه الأعضاء الثلاثة هي امهات ما ينال به العلم ويدرك أعنى العلم الذي يمتاز به البشر عن سائر الحيوانات دون ما يشاركها فيه ، من الشم والذوق

واللمس . وهنا يدرك به ما يحب ويكره وما يميز به بين من يحسن إليه ومن يسيء إليه الى غير ذلك . قال الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)وقال: (ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة قليلا ما تشكرون) وقال : (ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً) وقال : (وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة) وقال: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) .

وقال فيها لكل عضو من هذه الاعضاء من العمل والقوة : (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها) .

ثم ان العين تقصر عن القلب والأذن . وتفارقهما في شيء وهو انها إنما يرى صاحبها بها الأشياء الحاضرة والامور الجسمانية مثل الصور والأشخاص فأما القلب والاذن فيعلم الانسان بهما ماغاب عنه ومالا مجال للبصر فيه من الاشياء الروحانية ، والمعلومات المعنوية ، ثم بعد ذلك يفترقان : فالقلب يعقل الاشياء بنفسه إذ كان العلم هو غذاءه وخاصيته . اما الاذن فانها تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب . فهي بنفسها إنما تحمل القول والكلام ، فاذا وصل ذلك إلى القلب اخذ منه مافيه من العلم ، فصاحب العلم فى حقيقة الامر هو القلب ، وإنما سائر الاعضاء حجبة له توصل إليه من الاخبار مالم

يكن ليأخذه بنفسه . حتى ان من فقد شيئاً من هذه الاعضاء فانه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه .

فالاصم لا يعلم ما فى الكلام من العلم ، والضرير لايدري ما تحتوي عليه الاشخاص من الحكمة البالغة ، وكذلك من نظر الى الاشياء بغير قلب او استمع الى كلمات اهل العلم بغير قلب فانه لايعقل شيئاً ؛ فمدار الامر على القلب ، وعند هذا تستبين الحكمة فى قوله تعالى : (افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها ؟) حتى لم يذكر هنا العين كما في الآيات السوابق ، فان سياق الكلام هنا فى امور غائبة ، وحكمة معقولة من عواقب الامور لامجال لنظر العين فيها ، ومثله قوله : (ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون) وتتبين حقيقة الامر فى قوله : (ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القي السمع وهو شهيد) .

فان من يؤتى الحكمة وينتفع بالعلم على منزلتين اما رجل رأى الحق بنفسه فقبله فاتبعه ولم يحتج إلى من يدعوه إليه . فذلك صاحب القلب : او رجل لم يعقله بنفسه بل هو محتاج إلى من يعلمه ويبينه له ويعظه ويؤدبه ، فهذا اصغى فـ : (القى السمع وهو شهيد) . اي حاضر القلب ليس بغائبه . كما قال مجاهد : اوتى العلم وكان له ذكرى .

ويتبين قوله : (ومنهم من يستمع اليك افأنت تسمع الصم ولو كانوا لا

يعقلون ؟ ومنهم من ينظر اليك افأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون؟)
وقوله : (ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقراً) .

ثم إذا كان حق القلب ان يعلم الحق فان الله هو الحق المبين . (فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال) إذ كان كل ما يقع عليه لمحة ناظر او يجول فى لفتة خاطر ، فالله ربه ومنشئه وفاطره ومبدئه لا يحيط علما إلا بما هو من آياته البينة فى ارضه وسمائه . واصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد:

الا كل شيء ماخلا الله باطل .

اي مامن شيء من الأشياء إذا نظرت اليه من جهة نفسه إلا وجدته الى العدم وما هو فقير الى الحي القيوم ، فاذا نظرت اليه وقد تولته يد العناية بتقدير من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى رأيته حينئذ موجوداً مكسواً حلل الفضل والاحسان . فقد استبان ان القلب إنما خلق لذكر الله سبحانه ، ولذلك قال بعض الحكماء المتقدمين من اهل الشام — اظنه سليمان الخواص رحمه الله — قال: الذكر للقلب بمنزلة الغذاء للجسد ، فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم فكذلك القلب لا يجد حلاوة الذكر مع حب الدنيا . او كما قال .

فاذا كان القلب مشغولاً بالله ، عاقلا للحق ، متفكراً فى العلم ، فقد

وضع فى موضعه كما أن العين إذا صرفت الى النظر فى الأشياء فقد وضعت فى موضعها ، اما إذا لم يصرف إلى العلم ولم يوع فيه الحق فقد نسي ربه . فلم يوضع فى موضع بل هو ضائع ولا يحتاج ان نقول قد وضع فى موضع غير موضعه . بل لم يوضع اصلا . فان موضعه هو الحق ، وما سوى الحق باطل ، فاذا لم يوضع في الحق لم يبق إلا الباطل ، والباطل ليس بشيء أصلا ، وما ليس بشيء احرى ان لا يكون موضعاً .

والقلب هو نفسه لا يقبل الا الحق . فاذا لم يوضع فيه فانه لايقبل غير ما خلق له . (سنة الله) (ولن تجد لسنة الله تبديلا) وهو مع ذلك ليس بمتروك مخلى فانه لا يزال فى أودية الأفكار وأقطار الأماني لا يكون على الحال التى تكون عليها العين والاذن من الفراغ والتخلي ، فقد وضع فى غير موضع لا مطلق ولا معلق ، موضوع لا موضع له . وهذا من العجب فسبحان ربنا العزيز الحكيم . وإنما تنكشف للانسان هذه الحال عند رجوعه إلى الحق . اما فى الدنيا عند الانابة . او عند المنقلب إلى الآخرة ، فيرى سوء الحال التى كان عليها ، وكيف كان قلبه ضالاً عن الحق . هذا اذا صرف فى الباطل .

فأما لو ترك وحاله التى فطر عليها فارغا عن كل ذكر خالياً عن كل فكر فقد كان يقبل العلم الذي لا جهل فيه ، ويرى الحق الذي لا ريب فيه ، فيؤمن بربه وينيب إليه . فان كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء لا يحس فيها من جدع

(فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وانما يحول بينه وبين الحق فى غالب الحال شغله بغيره من فتن الدنيا ، ومطالب الجسد ، وشهوات النفس ، فهو في هذه الحال كالعين الناظرة إلى وجه الأرض لا يمكنها ان ترى مع ذلك الهلال ، او هو يميل إليه فيصده عن اتباع الحق ، فيكون كالعين التي فيها قذى لا يمكنها رؤية الأشياء .

ثم الهوى قد يعترض له قبل معرفة الحق فيصده عن النظر فيه ، فلا يتبين له الحق كما قيل : حبك الشيء يعمي ويصم . فيبقى فى ظلمة الأفكار وكثيراً ما يكون ذلك عن كبر يمنعه عن ان يطلب الحق ، (فالذين لايؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون)

وقد يعرض له الهوى بعد ان عرف الحق فيجحده ويعرض عنه ، كما قال ربنا سبحانه فيهم : (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا)

ثم القلب للعلم كالاناء للماء ، والوعاء للعسل ، والوادي للسيل . كما قال تعالى : (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها) الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث اصاب ارضاً : فكانت منها طائفة قبلت الماء ، فأنبتت الكلأ ، والعشب الكثير ،

وكانت منها اجادب أمسكت الماء فسقى الناس وزرعوا . واصاب منهـا طائفة انما قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعـه ما ارسلت به ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به » وفى حديث كميل بن زياد عن علي رضي الله عنـه قال : القلوب أوعية فخيرها اوعاها . وبلغنا عن بعض السلف قال : القلوب آنية الله فى ارضه ، فأحبها الى الله تعالى أرقها واصفاها . وهـذا مثل حسن فان القلب إذا كان رقيقاً ليناً كان قبوله للعلم سهلا يسيراً ورسخ العلم فيه وثبت واثر ، وان كان قاسياً غليظاً كان قبوله للعلم صعباً عسيراً .

ولا بد مع ذلك ان يكون زكياً صافياً سليما ، حتى يزكو فيه العلم ويثمر ثمراً طيباً ، والا فلو قبل العلم وكان فيه كدر وخبث افسد ذلك العلم ، وكان كالدغل فى الزرع ان لم يمنع الحب من ان ينبت منعه من ان يزكو ويطيب . وهذا بين لأولي الأبصار .

و (تلخيص هذه الجملة) انه اذا استعمل فى الحق فله وجهان :

(وجه)مقبل على الحق ، ومن هذا الوجه يقـال له : وعاء واناء ؛ لأن ذلك يستوجب ما يوعى فيه ويوضع فيه ، وهذه الصفة صفة وجود وثبوت .

و(وجه) معرض عن الباطل ، ومن هذا الوجه يقال له زكي وسليم

وطاهر ؛ لأن هذه الأسماء تدل على عدم الشر وانتفاء الخبث والدغل ، وهذه الصفة صفة عدم ونفى .

وبهذا يتبين انه اذا صرف إلى الباطل فله وجهان كذلك .

(وجه الوجود) ، انه منصرف إلى الباطل مشغول به .

و(وجه العدم)انه معرض عن الحق غير قابل له ، وهذا يبين من البيان والحسن والصدق ما فى قوله :

إذا ما وضعت القلب فى غير موضع

بغير إناء فهو قلب مضيع

فانه لما اراد ان يبين حال من ضيع قلبه فظلم نفسه بان اشتغل بالباطل وملأ به قلبه حتى لم يبق فيه متسع للحق ولا سبيل له إلى الولوج فيه ذكر ذلك منه ، فوصف حال هذا القلب بوجهيه ، ونعته بمذهبيه . فذكر اولا وصف الوجود منه فقال :

إذا ما وضعت القلب فى غير موضع .

يقول إذا شغلته بما لم يخلق له فصرفته إلى الباطل حتى صار موضوعا فيه . ثم الباطل على منزلتين :

(احداها) تشغل عن الحق ولا تعانده مثل الأفكار والهموم التى فى علائق الدنيا وشهوات النفس .

و(الثانية) تعاند الحق وتصد عنه مثل الآراء الباطلة ، والأهواء المردية من الكفر والنفاق والبدع وشبه ذلك ، بل القلب لم يخلق الا لذكر الله فما سوى ذلك فليس موضعاً له .

ثم ذكر « ثانياً » وصف العدم فيه ، فقال بغير إناء ، ثم يقول : إذا وضعته بغير اناء ضيعته ، ولا اناء معك كما تقول حضرت المجلس بلا محبرة فالكلمة حال من الواضع . لا من الموضوع والله اعلم .

وبيان هذه الجملة ــ والله اعلم ــ انه يقول إذا ما وضعت قلبك فى غير موضع فقد شغل بالباطل ، ولم يكن معك اناء يوضع فيه الحق ، وينزل إليه الذكر والعلم الذي هو حق القلب ، فقلبك إذا مضيع ضيعته من وجهي التضييع . وان كانا متحدين من جهة انك وضعته فى غير موضع ، ومن جهة انه لا اناء معك يكون وعاء للحق الذي يجب ان يعطاه ؛ كما لو قيل للملك قد اقبل على اللهو : إذا اشتغلت بغير المملكة وليس فى المملكة من يدبرها فهو ملك ضائع ، لكن الاناء هنا هو القلب بعينه ، وإنما كان ذلك كذلك لأن القلب لا ينوب عنه غيره فيما يجب ان يوضع فيه (ولا تزر وازرة وزر اخرى).

وإنما خرج الكلام في صورة اثنين بذكر نعتين لشيء واحد . كما جاء نحوه في قوله تعالى : (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والأنجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان) قال قتادة والربيع : هو القرآن : فرق فيه بين الحلال والحرام ، والحق والباطل . وهذا لأن الشيء الواحد إذا كان له وصفان كبيران فهو مع وصف واحد كالشيء الواحد ومع الوصفين بمنزلة الاثنين ، حتى لو كثرت صفاته لتنزل منزلة اشخاص ، ألا ترى ان الرجل الذي يحسن الحساب والطب يكون بمنزلة حاسب وطبيب والرجل الذي يحسن النجارة والبناء بمنزلة نجار وبناء .

والقلب لما كان يقبل الذكر والعلم فهو بمنزلة الاناء الذي يوضع فيه الماء وإنما ذكر فى هذا البيت الاناء من بين سائر اسماء القلب؛ لأنه هو الذي يكون رقيقاً وصافياً ، وهو الذي يأتى به المستطعم المستعطي فى منزلة البائس الفقير. ولما كان ينصرف عن الباطل فهو زكي وسليم ، فكأنه اثنان .

وليتبين فى الصورة ان الاناء غير القلب ، فهو يقول :

إذا وضعت قلبك فى غير موضع .

وهو الذي يوضع فيه الذكر والعلم ، ولم يكن معك اناء يوضع فيه المطلوب فمثلك مثل رجل بلغه ان غنياً يفرق على الناس طعاماً وكان له زبدية

او سكرجة فتركها ، ثم اقبل يطلب طعامــاً ، فقيل له : هات اناء نعطيك طعاماً ، فأما إذا اتيت وقد وضعت زبديتك ــ مثلا ــ فى البيت وليس معك اناء نعطيك فلا تأخذ شيئاً فرجعت بخفي حنين .

وإذا تأمل من له بصيرة بأساليب البيان وتصاريف اللسان وجد موقع هذا الـكلام من العربية والحـكمة كليهما موقعاً حسناً بليغاً ، فان نقيض هــذه الحال المذكورة ان يكون القلب مقبلا على الحق والعلم والذكر معرضاً عن غير ذلك ، وتلك هي الحنيفية ملة ابراهيم عليه السلام فان الحنف هو اقبال القدم وميلها إلى اختها فالحنف الميل عن الشيء بالاقبال على آخر ؛ فالدين الحنيف هو الاقبال على الله وحده والاعراض عمــا سواه . وهو الاخلاص الذي ترجمته كلمة الحق . والـكلمة الطيبة : « لا إله إلا الله »

اللهم ثبتنا عليها فى الدنيا والآخرة ولا حول ولا قوة إلا بالله. وهذا آخر ما حضر فى هذا الوقت . والله اعلم وصلى الله على محمد .

اخر المجلد التاسع

فهرس المجلد التاسع

صفحة	الموضوع
١٦ ، ١٧	من العلوم ما ليس لمنطقهم طريق اليها ، ومن ذلك علم النبوات
١٧	اتفاقهم على أن المنطق لا يفيد الامور الكلية فى الذهن
١٨ ، ١٩	يطعنون فى قياس التمثيل وهو أبلغ فى افادة العلم من قياس الشمول ، السهروردى والقرامطة ونحوهم استمدوا فلسفتهم من الروم والفرس
١٩ ، ٢٠	كل من الاقيسة يتبع مقدماته ، قياس التعليل
٢٠	دعواهم أن قياس الشمول لا يفيد العلم غلط
٢٠ ، ٢١	أهل العلوم الرياضية والطبيعية والطبية مستغنون عن صناعة المنطق
٢٢ ، ٢٣	غالب « علم ما بعد الطبيعة» علم بأحكام ذهنية ، والحق فيه نزر ، وليس على أكثره قياس منطقى
٢٣ ، ٢٦ ـ ٢٨ ، ٣٧	لا يوجد أحد من أهل الارض حقق علما من العلوم بصناعتهم حتى فى الامور الخلقية والعملية ، ورثة الانبياء أجل من أن يلتفتوا الى المنطق
٢٣ ، ٢٤	الخائضون فى العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شدة واضطرابا
٢٤	ادخال صناعة المنطق فى العلوم الصحيحة تطويل بدون جدوى
٢٤ ، ٢٥	علم المنطق من حشو الكلام ، من قد يستفيد من المنطق
٢٦	المسلمون هذبوا علوم الاوائل ، من وضع صناعة المنطق ، حكمتهم قسمان نظرية وعملية ، أهل المنطق بين الامم
٢٨ ـ ٣٤	جميع ما يأمر به أهل المنطق من العلوم والاخلاق والاعمال لا تكفى فى النجاة من عذاب الله ، ولا يحصل بها نعيم الآخرة
٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢	الرسل جميعهم أمروا بعبادة الله وحده ، التوحيد والايمان بالرسل والايمان باليوم الآخر متلازمة
٣٠ ـ ٣٢	الرسل بلغت رسالة الله وبشرت وأنذرت جميع الاشقياء باليوم الآخر ، الرسالة عمت بنى آدم
٣٣	جميع الرسل لهم أعداء، مخالفة الرسل وترك الايمان بالآخرة متلازما
٣٤	ليس فى حكمتهم الامر بعبادة الله وحده ، كل شرك فى العالم انما حدث برأى جنسهم ، سبب ذلك
٣٥	توحيد هؤلاء ، توحيد الرسل ، ليس لاولئك كلام معروف فى الانبياء ، أحسنهم قولا فى المعاد ، هؤلاء أضلوا بشبهاتهم كثيرا من المنتسبين الى الملل
٣٦	الصواب مما يذكرونه من العلوم النظرية منفعته فى الدنيا

صفحة	الموضوع
١٢٦ ، ١٢٧	سبب جعلهم علم الهندسة مبدأ علم الهيئة ، علم الحساب والهندسة لا يحتمل النقيض
١٢٨	مبدأ فلسفتهم ، ظنهم أن الاعداد والماهية المجردة موجودة خارج الذهن غلط ، وغلط أرسطو وأتباعه أيضا
١٢٨ ، ١٤١	هذا العلم لا تكمل به النفس ولا تنجو به من العذاب ، قول الغزالي وغيره في علوم هؤلاء
١٢٨	قد تلتذ وترتاض النفس بمعرفة هذه العلوم ، أول ما يعلم الفلاسفة أولادهم العلم الرياضي ، ما ينبغي للمرء أن يلهو به
١٢٩	الفلاسفة الاول كانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل
١٢٩ ـ ١٣١	سبب وضعهم علم « الرصد » و « الهندسة » و « المنطق » ، العلم الالهي عندهم ليس له معلوم في الخارج
١٣١ ، ١٣٢	الوجه الرابع أن يقال : هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة فما يذكرونه في العلم الاعلى عندهم ليس كذلك
١٣٢	ليس عند أولئك ايمان بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا رسله ولا البعث ، الرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج
١٣٢ ، ١٣٣	كذب أولئك بما أخبرت به الرسل ، وقالوا : ان الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما يتخيل اليهم ، ثم منهم من يقول : ان الرسل عرفت ما عرفناه ومنهم من يقول لم يكونوا يعرفون هذا
١٣٣	اذا علم أقل أتباع الرسل ما عند هؤلاء علم أن غاية ما عندهم جهل لا علم ، ليس في العقل ما يدل على أن شيئا من العالم قديم ازلي
١٣٣	ابن سينا تكلم في اشياء من الالهيات استفادها من المسلمين لم يتكلم فيها سلفه وأهل بيته الملاحدة ، سبب اشتغاله بالفلسفة
١٣٤	من الكتب المؤلفة في كشف أسرار الباطنية
١٣٤	أرسطو وأتباعه أجهل الطوائف في العلم الالهي ، لكن لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد ولا يظهر عليهم العناد
١٣٥	لما عرف ابن سينا شيئا من دين المسلمين أراد أن يجمع بينه وبين ما تلقاه عن سلفه ، كما أحدث أشياء اصلح بها فلسفة من قبله حتى ضل بها من لم يعرف الاسلام
١٣٦	لا بد للنفس من معرفة الله وعبادته وحده ، ليست العبادات وسائل الى ما يدعونه من العلم أو مقصودها ، الحكمة العملية
١٣٦ ، ١٣٧	قول الجهمية : الايمان مجرد المعرفة خير من قول هؤلاء : الكمال معرفة الوجود ولواحقه
١٣٧	بيان ما في كلام المنطقيين من الباطل لا يستلزم كونهم أشقياء الا اذا بعث اليهم رسول ، من عرف ما جاءت به الرسل فعدل الى طريق هؤلاء كان شقيا

صفحة	الموضوع
	يتعرض في ذكر الدليل ليبين المعارض أم لا ؟
١٧١ ، ١٧٣	وصف العقلاء للمنطق وبيانهم عدم الحاجة اليه والحاجة الى علم العربية
١٧٢	قول بعض المتأخرين ان تعلم المنطق فرض كفاية أو أنه من شروط الاجتهاد يدل على جهله ، فساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام
١٧٢ ـ ١٧٥	ان قالوا نحن لا نقول ان الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطقيين بل الى المعاني التي توزن بها العلوم ، موضوع علم المنطق ، وكذبهم في دعاويهم فيه
١٧٤ ، ١٧٥	ما مع اليهود والنصارى وعباد الاصنام من الحق أكثر مما مع المنطقيين
١٧٥	اليونان كانوا كفارا يعبدون الكواكب وقد استضاؤوا بدين المسيح ثم صاروا في دين مركب من حنيفية وشرك
١٧٥	قولهم ان أرسطو وزير ذى القرنين كذب ، ذو القرنين موحد
١٧٦	على من يروج مذهب المتفلسفة ؟
١٧٦ ـ ١٧٨	قولهم ربما أدرج في القياس قول زائد لغرض فاسد أو صحيح .. الخ
١٧٧ ، ١٧٨	قولهم قد تحذف احدى المقدمتين لغرض
١٧٨ ، ١٧٩	مما يبين أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب
١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣	قول بعض الناس : التوسط هو ما يكون متوسطا في نفس الامر بين اللازم القريب واللازم البعيد خطأ
١٨٠ ، ١٨١	هل العلم بالمقدمتين كاف في العلم بالنتيجة ؟
١٨٢	الدليل ، متى يعلم أن الشيء دليل ؟
١٨٤ ، ١٨٥	نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ، كثر استعمالها من زمن أبي حامد وألف فيه مؤلفات كما ألف في ذم الفلاسفة
١٨٦	القياس الذي حذفت احدى مقدمتيه هو قياس الضمير
١٨٦	ليس للاسلام فلاسفة وليس في ألفاظ الفلاسفة فصاحة وبلاغة
١٨٧	التبس أمر المنطق على كثير ممن لم يتصور حقائقه ولوازمه
١٨٧	أصناف الحجج عندهم ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل ما الذى يفيد اليقين ؟ قياس التمثيل وقياس الشمول متلازما
١٨٨ ، ١٨٩	متى يكون الاستقراء يقينا
١٩٠	ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته ، قوله في التمثيل هو الاستدلال بجزئي على جزئي
١٩١ ، ١٩٢	قياس الشبه وقياس الشمول ، ان قيل بم يعلم أن المشترك مستلزم للحكم

صفحة	الموضوع
١٩٢ ، ١٩٣	ما ذكروه في الاقتراني يمكن تصويره بصورة الاستثنائي والاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني ، الشرطي المتصل والشرطي المنفصل
١٩٤	قولهم في المنطق هو علوم صقلتها الاذهان وقبله الفضلاء عنه أجوبة (١) أنه ليس الامر كذلك
١٩٥ ، ١٩٦	(٢) أن هذا ليس بحجة (٣) أن دين الاصنام أقدم من فلسفتهم (٤) ان هذا علوم عقلية محضة
١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ـ ٢٠٥	فصل فيما احتجوا به على أن الاستقراء دون قياس الشمول وأن قياس التمثيل دون الاستقراء الخ والجواب عن ذلك
٢٠٥	المتأخرون غيروا في المنطق الالهي والطبيعي بعض ما ذكره أرسطو
٢٠٦	فصل وأما المقام الرابع وهو قولهم ان القياس والبرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق المقامات
٢٠٧ ـ ٢١٣	كون المنطق ليس فيه فائدة علمية وانما فيه كثرة التعب
٢٠٩ ، ٢١١ ـ ٢١٣	تعريف الدليل والبرهان
٢٠٩ ـ ٢١١	قد يكون الدليل مقدمة واحدة وقد يحتاج المستدل الى مقدمتين فأكثر
٢١١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨	ما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات الا ....
٢١٣	من قد يستفيد من علم المنطق
٢١٣ ، ٢١٤	علم الفرائض نوعان ، من أول من أدخل علم الجبر والمقابلة في الوصايا
٢١٤ ، ٢١٥	الدور ثلاثة أنواع (١) الدور الكوني (٢) الدور الحكمي الفقهي (٣) الدور الحسابي
٢١٥ ، ٢١٦	شريعة الاسلام ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين ، وان كان طريقا صحيحا ، كعلم الجبر والمقابلة والهيئة
٢١٦	جمهور العلماء على أنه لا يجب على المصلي أن يستدل بالقطب ولا غيره بل تكفي الجهة
٢١٦ ، ٢١٧	لا يمكن ضبط طلوع الهلال بالحساب ، من أول من أراد معرفة ذلك به ؟
٢١٧ ، ٢١٨	صورة القياس لا تدفع صحتها ، لكن لا يستفاد به علم بالموجودات
٢١٨ ـ ٢٢٣ ، ٢٢٩	كلما يمكن أن يتحصل بقياس الشمول يحصل بقياس التمثيل ، وبيان ذلك بوجوه (١) أن المواد اليقينية قد حصروها في الحسيات ، والوجدانيات ، والمجربات
٢٢١ ، ٢٢٢	الوجه الثاني أن يقال : لا بد في كل قياس من قضية كلية وتلك القضية لا بد أن تنتهي الى أن تعلم بغير قياس والا لزم الدور

صفحة	الموضوع

٢٥٥ ـ ٢٦٥ « وقال فصل فى ضبط كليات المنطق والخلل فيه »

صفحة — الموضوع

صفحة	الموضوع
	الشيء ذاته وعينه كما فى نحو قوله (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) .
٢٩٣ ، ٢٩٤	ويراد بالنفس الدم ... ويراد بها صفاتها المذمومة ، يقال النفوس ثلاثة
٢٩٥	فصل وأما قول السائل هل لها كيفية تعلم فهذا سؤال مجمل
٢٩٥ ـ ٢٩٨	يقال من عرف نفسه عرف ربه من جهة الاعتبار ومن جهة الامتناع ومن جهة المقابلة
٢٩٨ ، ٢٩٩	فصل وأما سؤال السائل هل هو جوهر أو عرض فلفظ الجوهر فيه اجمال ، الجوهر فى الاصطلاح ، الجوهر الفرد ، من أى شيء ركبت الاجسام
٢٩٩	هل يمكن وجود جوهر ليس بمتحيز ، تقسيم الموجودات هل يسمى الجسم جوهرا والجوهر جسما
٣٠٠	صفات الله ، هل تسمى الصفات أعراضا
٣٠٠ ، ٣٠١	هل يسمى الله ويدعى ويخبر عنه بما صح معنى فى اللغة والشرع وان لم يرد باطلاقه نص ولا اجماع
٣٠١	النفس وهى الروح المدبرة لهذا البدن هى من باب ما يقوم بنفسه التى تسمى جوهرا وعينا قائمة بنفسها ليست من باب الاعراض
٣٠١ ، ٣٠٢	النزاع فى التعبير عنها بلفظ الجوهر والجسم
٣٠٢	فصل وأما قول القائل أين مسكنها من الجسد ، الحياة
٣٠٣	فصل وأما قوله : أين مسكن العقل فيه ؟ ما يراد بلفظ القلب ، الروح لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وبهذا
٣٠٤	مبدأ الفكر والنظر فى الدماغ ، ومبدأ الارادة فى القلب ، ما يراد بلفظ الفعل

٣٠٥ ـ ٣٠٧ « سئل أيما أفضل العلم او العقل الخ »

٣٠٥ ، ٣٠٦	ما يراد بلفظ العلم والعقل ، أفضل العلوم

٣٠٧ ـ ٣٢٠ « وقال فصل ثم إن الله خلق القلب للانسان يعلم به الأشياء كما خلق سائر الحواس »

٣٠٧ ـ ٣١٣	اذا استعمل العبد ذلك فيما خلق له كان خيرا وصلاحا لذلك العضو ولله وللشيء الذى استعمل فيه واذا لم يستعمل فى ذلك كان الامر بالعكس